webaram.com

REVUE

DES

ÉTUDES ARMÉNIENNES

TOME V

Fascicule 1

PARIS
IMPRIMERIE NATIONALE

LIBRAIRIE ORIENTALISTE PAUL GEUTHNER
RUE JACOB, 13 (VI^e^)

1925

VI^e^ Année.

webaram.com

PUBLICATIONS

RELATIVES AUX ÉTUDES ARMÉNIENNES.

Huschardzan.

KALEMKIAR (P. Gr.). — *Agathangelos-Text nach dem Wiener Palimpsest.*

NEANDRE DE BYZANCE. — *Textkritische Untersuchungen der Malkhas'schen Ausgaben des Agathangelos und Łazar Pharpeci.*

WEBER (Prof. Dr. S.). — *Ueber die Versuche, den Verfasser der Invektiven gegen die Armenier . . . zu bestimmen.*

KHALATHIAN (Prof. Gr.). — *Aus den Inedita des Joachim Schröder.*

PEETERS P. — *La passion arménienne de S. Serge le Stratélate.*

CONYBEARE (F. C.). — *The age of the old armenian version of Irenaeus.*

MURAD (Fr.). — *Sechs neuentdeckte Hymnen des heil. Efrem über die Stadt Nikomedia.*

MEILLET (A.). — *Remarques sur les* l *de l'arménien classique.*

LÜDTKE (Dr. W.). — *Zum armenischen und lateinischen Physiologus.*

MALKHASIAN (S.). — *Ein Rätsel im Narek.*

SEIDEL (Dr. med. E.). — *Ein neues Exemplar des alten Ałtharq und Allgemeines zu seinem medizinischen Abschnitte.*

TER-POŁOSIAN (Gr.). — *Aus den Animismus-Perioden der alten Armenier.*

HAMBARIAN (P. H.). — *Die Armenier unter der arabischen Herrschaft.*

TOURNEBIZE (Fr.). — *Schah Abbas I, roi de Perse, et l'émigration forcée des Arméniens de l'Ararat.*

LEHMANN-HAUPT (Prof. C. F.). — *Die chaldische Keilinschrift von Kaisaran.*

MENEVIŠIAN (P. G.). — *Die Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft des Neuarmenischen.*

ZANOLLI (Prof. Almo). — *Qualche osservazione sulla formazione del plurale nell' antico armeno.*

GABRIELIAN (Dr. S.). — *Die armenische Sprache vom ästhetischen Gesichtspunkte aus.*

PEDERSEN (Prof. Dr. H.). — *Armen.* «կորիւն».

ADJARIAN (H.). — *Unartikulierte Wörter.*

MARQUART (Prof. Dr. J.). — *Armenische Streifen.* I. *Historische Data zur Chronologie der Vokalgesetze.* II. *Zur Liste der Provinzen von Xorasan.*

EN VENTE

À LA LIBRAIRIE PAUL GEUTHNER,

13, rue Jacob, Paris.

webaram.com

REVUE

DES

ÉTUDES ARMÉNIENNES

webaram.com

REVUE

DES

ÉTUDES ARMÉNIENNES

TOME V

Fascicule 1

PARIS

IMPRIMERIE NATIONALE

LIBRAIRIE PAUL GEUTHNER

RUE JACOB, 13 (VI^e)

1925

VI^e Année.

webaram.com

Tome V, fascicule 1. 1925.

REVUE
DES
ÉTUDES ARMÉNIENNES.

LE GROUPE DE *SEM- EN ARMÉNIEN,

PAR

A. MEILLET,
MEMBRE DE L'INSTITUT.

La racine *sem- avait en indo-européen des emplois divers qui se ramènent à un même sens fondamental.

Elle servait essentiellement à indiquer l'« unité ». Bien que la plupart des langues indo-européennes aient de bonne heure substitué un mot signifiant « seul » (skr. *ékaḥ*, iran. *aiva-*, et v. pruss. *ains*, got. *ains*, v. irl. *óen*, lat. *ūnus*), on entrevoit encore que le mot indo-européen signifiant « un » était **sem-*; ceci ressort de gr. *εἷς*, *ἕν*, *μία* et *ἁ-* dans *ἅ-παξ*, *ἁ-πλός*, *μ-* dans *μ-ῶνυξ*, tokh. B. *ṣe*, et des premiers termes de composés tels que skr. *sa-* dans *sa-kṛt* « une fois », lat. *sim-* dans *sim-plex*, et de *sem-* dans *semel*.

D'accord avec le grec sur ce point comme sur beaucoup d'autres, l'arménien a gardé pour « un » un représentant de l'indo-européen **sem-*, à savoir *mi*. Arm. *mi* a une histoire compliquée; la forme s'explique évidemment par un prototype tel que celui du féminin gr. *μία*; mais elle ne continue pas direc-

webaram.com

tement ce féminin; car le thème arménien est en *-o-* : gén. *mioy* et *mioǰ*, dat.-loc. *mium*, instr. *miov*, abl. *mioǰē*. Il est donc arrivé ici un phénomène comparable à celui que présente le gr. *πολύς*; sur le féminin *πολλά* (ion.-att. *πολλή*), qui est ancien, a été fait un masculin-neutre *πολλο-* : la langue homérique montre comment *πολλαί*, *πολλάς* a entraîné *πολλοί*, *πολλούς*, etc.; en attique, le type *πολλοῦ*, *πολλῷ*, etc. a prévalu, et il n'est resté des vieilles formes que *πολύς*, *πολύν* et *πολύ*. Il est curieux qu'on ait à supposer en arménien pour « un » un développement parallèle à ce développement grec. — L'arménien ayant perdu la distinction du masculin et du féminin, la forme correspondant à gr. *μία*, d'où tout est parti, a disparu : si le grec n'avait par hasard conservé *μία*, il serait impossible de restituer l'histoire de *mi*.

La racine i.-e. **sem-* servait, entre autres choses, à indiquer l'identité et la similitude, ainsi : skr. *samáḥ*, av. *hamō*, gr. *ὁμός*, irl. *som* — got. *sama* — av. *hāmō*, v. sl. *samŭ* — gr. *ὁμαλός*, lat. *similis* — irl. *samail* (substantif signifiant « ressemblance »). De ce sens l'arménien n'a rien conservé. L'identité y est indiquée par les démonstratifs du type *soyn*, *doyn*, *noyn*, et la ressemblance par le mot *nman*, d'origine iranienne.

Mais l'arménien a gardé deux emplois importants.

Dans des phrases négatives ou conditionnelles, **sem-* peut prendre une valeur indéfinie. Ceci est visible dans gr. *οὐδ-είς* et dans le pluriel *οὐδ-αμοί* (chez Hérodote), avec les adverbes *οὐδ-αμῶς*, *οὐδ-αμοῦ*, *οὐδ-αμόθεν*, etc. En germanique, la forme correspondante à gr. *-αμο-* a pris une valeur indéfinie générale, ainsi got. *sums*; du reste got. *sums* est encore propre à traduire *εἷς* dans certains emplois, ainsi J. VII, 50 : *sums wisands izei* « *εἷς ὢν ἐξ αὐτῶν* ». L'arménien a une forme différente, identique à celle de got. *sama*, et qui, de plus, a subi une forte altération. D'après l'indéfini *o-kʿ*, dont la parenté avec *ov* « qui » est demeurée manifeste, la flexion de *omn* a été conformée à celle de *ov*; et l'on a gén. *ur-u-mn*, dat. loc. *um-e-mn*, comme si *-mn* était une particule jouant un rôle pareil à celui de *-kʿ* dans *o-kʿ*. Le pluriel arm. *omankʿ*, *omanç*, etc., pour lequel *o-kʿ* ne fournissait pas de modèle, a gardé le type ancien, et l'on y reconnaît le vieux thème à nasale **som-n-*. — Ici encore l'arménien présente une forme dont l'histoire est compliquée. — Sur le modèle de *omn* « quelqu'un », compris comme *o-mn*, l'arménien a créé *i-mn* « quelque chose », qui a fait une médiocre fortune et dont on n'a guère que

webaram.com

le nominatif-accusatif. Dès lors, on a pu avoir *ur-e-mn* « quelque part », *erb-e-mn* « parfois », etc.

Enfin, et ceci est un dernier emploi, **sem-* a pu servir à indiquer ce qui est réuni de manière à former une unité. C'est ainsi que l'indo-iranien offre skr. *sa-há* = av. *ha-δa* « avec », skr. *sa-trā* = av. *ha-θra* « ensemble », skr. *sá-dam*, *sá-dā* et av. *ha-δa* « toujours » (pour le sens, cf. lat. *sem-per*), skr. *saṃ-gacchati* et av. *han-jasaiti* « il va avec », v. sl. *sq-sědŭ* « voisin », gr. *ἄ-λοχος*, *ἅμα*, lat. *simul*, got. *samana*, etc. On a dès longtemps rapproché le mot arménien qui signifie « tout » : *amen-a-gēt* « qui sait tout », *amenew-in* « absolument », *amen-ayn* « tout » (instr. *amenayniw*), avec le pluriel *amenekʿean* ou *amenekʿin* « tous ». La forme arménienne *amen-* repose sur **s°men-* dont la forme radicale **s°m-* et le suffixe **-en-* sont largement attestés hors de l'arménien.

Comme *h-* issu de i.-e. **s-* ne subsiste pas en arménien, il n'y a de *h-* ni dans *omn*, ni dans *amen-*.

Mais on a *h-* dans des emprunts à l'iranien ; *ham-* issu des composés d'origine iranienne tels que *ham-ašxarhik*, *hama-toxm*, etc. (voir Hübschmann, *Arm. Gramm.*, p. 174 et suiv.), a été introduit dans des formations purement arméniennes comme *ham-a-ban* « ὁμόλογος ». On pourrait se demander si ce *ham-* ne recèle pas le reste d'un **sṃ-* indo-européen qui se serait contaminé avec l'emprunt iranien. Mais rien ne donne lieu de le croire. Hübschmann a donc eu raison de marquer de grands doutes sur l'étymologie que j'ai proposée de *hamemat* (*Arm. Gramm.*, p. 463).

L'arménien paraît donc n'avoir aucune trace de i.-e. **sṃ-* employé comme premier terme de composé. C'est un dérivé de *mi* qu'on a dans *mekin* (de **mi-a-kin*) qui signifie « simple », et de là est dérivé *meknem* « je sépare, j'explique ». C'est un dérivé de *mi*, à savoir *mi-ayn*, qui signifie « seul » (d'où *men-a-mart* « combat singulier », etc.). Le procédé de la composition a subsisté, mais l'arménien se sert de formes purement arméniennes.

Et c'est un juxtaposé dont le premier terme est *mi*, à savoir *miws* (de **mi-ews*, littéralement « un encore »), qui a pris le sens de « autre » : on le fléchit *miwsoy*, *miwsum*, avec la flexion des démonstratifs qui, dès l'indo-européen, était employée dans les adjectifs signifiant « autre ».

D'autre part, arm. *mi*, souvent postposé au groupe nominal, a pris le rôle d'un article analogue à fr. *un*.

Cette histoire de arm. *mi* « un », *omn* « quelqu'un » et *amenayn* « tout » montre combien l'arménien a conservé d'éléments anciens

webaram.com

mais, en même temps, avec quelle force créatrice il en a tiré des formes nouvelles et des sens nouveaux. Chacun des traits en avait été indiqué isolément, mais il valait la peine de les rapprocher pour montrer comment l'arménien a disloqué un groupe autrefois un et a tiré d'une racine unique trois groupes de mots qui en arménien sont sans lien les uns avec les autres.

webaram.com

UNE « NATIVITÉ » (?) ARMÉNO-PERSANE.

NOTICE,

PAR

FRÉDÉRIC MACLER,

PROFESSEUR À L'ÉCOLE NATIONALE DES LANGUES ORIENTALES VIVANTES.

Le thème de la « Nativité » fut un des plus répandus et des plus souvent représentés dans le cycle des miniatures qui précèdent quelquefois le texte du tétraévangile et qui donnent en images les différentes scènes de la vie du Christ. Il constituait, avec les principales péripéties de la mort de Jésus-Christ [1], une matière abondante pour les interprétations symboliques et dont se sont largement inspirés les miniaturistes du moyen âge et les peintres des âges suivants.

Les savants de nos jours semblent être arrivés à des résultats positifs et définitifs en ce qui concerne le développement de ce thème iconographique, et si l'on en suit le processus chronologique, on constate que, en Orient d'abord, en Occident ensuite, ce thème s'est développé et a été traité d'après des règles presque partout les mêmes [2].

A la suite des miniaturistes et des maîtres enlumineurs, sont

[1] Cf. Émile Mâle, *L'Art religieux du XIIIe siècle en France...*, 5e édition ... (Paris, 1923), in-fol., p. 196.

[2] Cf. Charles Diehl, *Manuel d'art byzantin* (Paris, 1910), in-8°, p. 10, 253, etc.; — et Gabriel Millet, *Recherches sur l'iconographie de l'Évangile aux XIVe, XVe et XVIe siècles...* (Paris, 1916), in-8°, *passim*. Voir également, dans la bibliographie des œuvres de M. G. Schlumberger dressée par Mlle S. Der-Nersessian, les nos 147, 156, 286, 306, 316, 323, 354, 478 et 203 (*Mélanges offerts à M. Gustave Schlumberger...*) [Paris, Geuthner, 1924], in-4°, II, p. 556.

webaram.com

venus les peintres qui ont fait la place très large, dans leurs toiles, aux différentes phases du cycle de la «Nativité». Un des thèmes fréquemment représenté est celui que l'on pourrait dénommer «l'Adoration». Mais il ne s'agit ici ni de l'Adoration des bergers, ni de celle des rois mages. Il s'agit d'une composition qui tient à la fois des deux, et dans laquelle se rencontrent également des traits qui semblent puisés aux différentes «Nativités» et aux diverses «Adorations» des enlumineurs et des peintres.

C'est à un représentant de ces recoupements iconographiques que j'aimerais consacrer ces quelques lignes.

Il s'agit, en l'espèce, d'une peinture arméno-persane qui rappelle de vieux thèmes iconographiques et qui, d'autre part, vu sa date relativement récente, trahit une influence occidentale, vraisemblablement italienne; je veux dire une miniature où, dans l'identification, on peut hésiter entre une «Nativité» du Christ, ou une «Nativité» de la Vierge, à moins peut-être qu'il ne s'agisse en dernière analyse d'une «Naissance» de Jean le Baptiste.

Cette miniature de la Collection de M. Mathew Khan Nersessian, sur laque de Perse, servait de plat supérieur à la reliure d'un tétraévangile arménien exécuté dans une communauté arménienne de Perse. Les couleurs, du plus bel effet à l'œil, sont déjà recouvertes d'une patine qui en fait un document précieux à étudier et à signaler.

Ce document, datant du XVII^{e} siècle de notre ère, mesure 43 centimètres de long sur 34 1/2 centimètres de haut; l'épaisseur est de 3 millimètres.

Dans les angles supérieurs de droite et de gauche, des rideaux rouges et jaunes sont retenus par des cordons et des glands jaunes. A l'arrière-plan, un paysage à ciel gris-bleu est orné de deux arbres, un à droite, l'autre à gauche. Les arbres ont le tronc brun, le feuillage brun-vert. Dans le ciel volent trois anges, un vers la droite, deux vers la gauche. L'ange qui vole vers la droite a les ailes dorées, le justaucorps rouge-brun, la robe verte. Des deux anges qui volent vers la gauche, le premier a les ailes dorées, le justaucorps gris, la robe jaune; le deuxième a les ailes dorées, le justaucorps rouge, la robe jaune.

Derrière le groupe central, un ange debout, aux ailes éployées, jaunes, porte une tunique verte avec un empiècement jaune; ses cheveux retombent en boucles brunes sur ses épaules.

Le groupe central est composé d'un vieillard agenouillé sur un plan incliné, cheveux et barbe longs, robe vert-gris, tunique

webaram.com

jaune; il dirige ses deux index vers l'enfant [1] placé au centre du tableau. Cet enfant, nimbe jaune non crucigère, poitrine développée, les jambes croisées l'une sur l'autre, porte une espèce de caleçon rouge rayé de jaune [2], et dirige son regard vers le vieillard. Il est assis sur le sein d'une femme jeune, nimbe jaune, cheveux bruns retombant sur les épaules, portant corsage doré pointillé de brun, et jupe rouge rayée de jaune.

Aux pieds de la jeune mère, un personnage assis sur l'extrémité du plan incliné, porte cheveux bruns, longs et bouclés, visage imberbe, justaucorps rouge éclairci de jaune, ceinture verte, culotte jaune avec plis marqués par des traits bruns, et bas rayés de trois raies rouges ondulées; il présente de sa main gauche un bouquet vert avec une fleur rouge en son milieu.

A gauche, deux femmes debout. La plus à gauche porte un voile brun sur la tête, cheveux bruns bouclés, retombant sur les épaules, corsage rouge rayé de jaune, avec empiècement jaune, et jupe gris-brun; elle tient de *sa* main droite les boucles de ses cheveux et ramène *sa* main gauche sur l'estomac.

La deuxième femme, qui désigne de ses deux mains le groupe central, porte cheveux bruns, avec raie au milieu, sans ornement, et retombant en boucles sur ses épaules; le corsage est vert, bordé de rouge, avec empiècement jaune; la jupe est jaune clair.

A droite (par rapport au spectateur), trois femmes, debout, se dirigent vers la gauche; la plus rapprochée du centre porte cheveux bouclés, bruns, retombant sur les épaules et ornés d'un bijou composé de sept pierres précieuses (six en rond et une au centre); le corsage est jaune clair rayé de rouge; la jupe est brun-gris; la ceinture rouge-jaune; sa main droite, invisible, est posée sur le siège où est assise la jeune mère; sa gauche désigne le groupe central. — Derrière elle, une femme aux cheveux bruns retombant sur les épaules et ornés d'une couronne de dix pierres précieuses, une sorte de ferronnière, porte corsage vert-gris avec empiècement et ceinture jaunes; la jupe est rouge rehaussé de jaune clair; de sa main gauche, elle saisit l'extrémité de sa ceinture, tandis que de sa main droite, ramenée sur son sein gauche, elle désigne la femme qui vient derrière elle. — Celle-ci, cheveux

[1] Ce geste est peut-être une réminiscence de Luc, I, 76.

[2] Ce détail rappelle peut-être le sayon que portait Jean le Baptiste.

webaram.com

bruns bouclés retombant sur les épaules, avec raie au milieu du front et bijou comptant sept pierres précieuses, dont six en rond et une au centre, porte corsage vert clair rehaussé de raies vert foncé, avec empiècement et ceinture jaunes, et jupe vert clair rehaussée de raies brunes. Elle ramène sa main gauche sur la poitrine, tandis qu'elle porte l'index de sa droite sur sa bouche, comme pour s'imposer le silence devant le spectacle auquel elle va assister. — Ces trois femmes marchent sur un sol jaune, rayé de gris, orné de fleurettes à la persane et traversé par un cours d'eau gris verdâtre.

Que représente au vrai cette scène, d'un genre assurément spécial ?

Le type des femmes est incontestablement celui des Arméniennes de Perse et le peintre avait des modèles vivants devant lui pour exécuter son œuvre. Si le groupement peut être oriental, il trahit également une influence italienne, et j'avais songé à voir dans cette peinture une « Nativité » d'un genre particulier. Mais on est véritablement trop loin de ce thème iconographique où la mère est couchée, soit à droite, soit à gauche, et où le divin Enfant est, ou bien lavé par deux sages-femmes, ou bien couché à côté de sa mère.

Je ne crois pas davantage qu'il faille songer à une « Naissance de la Vierge » où, comme dans l'œuvre d'Orcagna (Or San Michele), ou dans celle d'Andrea del Sarto, des femmes, richement habillées, viennent rendre visite à la mère, encore étendue sur son lit, alors que les sages-femmes procèdent à la toilette du nouveau-né. Le visage très jeune de la mère, dans la peinture qui nous intéresse, doit faire écarter de prime abord l'idée d'une identification avec sainte Anne, qui fut stérile pendant vingt ans après son mariage, avant de donner le jour à la Vierge, et qui par conséquent n'était plus une toute jeune mère.

Si la présence des anges volant dans le ciel symbolise l'*Annonce aux bergers*, qui fait généralement partie de la « Nativité » du Christ, on n'aura garde d'oublier que ces anges volent de la même façon que ceux qui agrémentent la *Fuite en Égypte*, de Giotto.

De même, l'ange qui se tient debout, ailes déployées, derrière le groupe central, rappelle peut-être *l'adoration des mages*, qui est souvent représentée dans la scène de la « Nativité » du Christ. Mais son attitude, ainsi que son rôle, pourrait peut-être être rap-

Une «Nativité» (?) arméno-persane.
(Collection Mathew khan Nersessian, Paris.)

webaram.com

webaram.com

prochée de celle du personnage qui, dans la « Nativité » de la Vierge, du monastère de Daphni, tient un instrument destiné à procurer de l'ombre à la jeune mère [1].

Quant aux jeunes filles, ou aux jeunes femmes, elles évoqueraient plutôt les madones italiennes qui figurent dans les « Nativités » de la Vierge. Et ici, un rapprochement s'impose; les deux femmes qui, à gauche, s'avancent vers le groupe central, rappellent, comme me le signale mon ami Paul Alphandéry, les deux dames qui, dans la « Naissance » de Jean le Baptiste, de Ghirlandaio [2], se dirigent, de droite à gauche, vers la scène où la mère du Baptiste est assise sur son lit, alors qu'à ses pieds une nourrice allaite le nouveau-né, tandis qu'une autre nourrice (?) tend les bras dans la direction de l'enfant.

La présence du nimbe dans notre miniature ne constitue pas un critère suffisant. Si, généralement, la Vierge et son fils sont seuls nimbés, il n'est pas rare de rencontrer des « Nativités » de la Vierge où sainte Anne et sa fille sont également nimbées. Un exemple typique est précisément la « Nativité » de la Vierge, du monastère de Daphni, où la mère (sainte Anne), et l'enfant prenant son premier bain (la Vierge) sont aussi nimbées.

On a beaucoup discuté la question des pénétrations orientales en Occident, et occidentales en Orient. En réalité, la solution est à la fois plus simple et plus compliquée. L'interpénétration des civilisations orientales et occidentales ne date pas de l'application de la vapeur aux moyens de locomotion. Je suis de plus en plus persuadé qu'il n'y eut jamais de solution de continuité dans les relations qui unissaient l'Orient à l'Occident, et réciproquement. Ce sont les éléments d'information qui nous font défaut; nous n'apercevons que quelques chaînons d'une chaîne qui a été sûrement continue. Ce sont des jalons qui permettent de remonter les âges; ces relations ne nous apparaissent pas encore dans leur plein développement historique.

L'éminent byzantologue qu'est M. Charles Diehl a montré jadis ce que fut la peinture orientaliste en Italie, au temps de la Renais-

(1) G. Millet, *Le monastère de Daphni*, pl. XVIII. — Voir une excellente reproduction de cette mosaïque, donnée par Théodore Reinach, dans *Mélanges offerts à M. Gustave Schlumberger...* (Paris, 1924), in-fol., I, p. 124 et pl. III.

(2) A l'église Santa Maria Novella, à Florence. — La présence de nombreuses femmes serait un commentaire iconographique du passage de l'Évangile selon Luc, I, 58^{b} : « ses voisins et ses parents partagèrent sa joie ».

webaram.com

sance [1], et tout récemment, M. Raymond Koechlin [2] rappelait, en signalant au public une publication de M. Soulier sur les *Influences orientales dans la peinture toscane*, que les peintres italiens se sont laissé gagner par les influences orientales et qu'un Gozzoli et un Ghirlandaio peuvent à la rigueur être tenus pour de véritables orientalistes.

On sait, par ailleurs, que l'influence italienne s'est fait sentir nettement dans l'Arménie orientale, voisine de la Perse[3], notamment à Etchmiadzin, Tiflis, probablement à Erivan. C'est dire que, tout en constatant l'interpénétration des civilisations en question, il est fort malaisé de faire à coup sûr le départ entre celle qui a exercé l'influence, et celle qui l'a subie.

La laque arméno-persane de la collection de M. Mathew Khan Nersessian rentre dans cette catégorie de documents qui ont subi deux influences au moins, très distinctes. Bien qu'elle nous apparaisse comme un monument d'art secondaire, il n'était pas sans intérêt de la signaler. Il semble qu'on ait affaire à une composition allégorique, qui ne serait plus strictement fidèle à la tradition iconographique du moyen âge, mais qui aurait subi des influences occidentales, en l'espèce italiennes, tout en conservant aux personnages un type nettement oriental.

(1) *Revue de l'art ancien et moderne*, 10 janvier et 10 février 1906.
(2) *Journal des Débats*, 19 février 1925.
(3) *Journal Asiatique*, numéro de juillet-août, 1912, p. 182.

webarchive.com

LE
DE DEO D'EZNIK DE KOŁB
CONNU SOUS LE NOM
DE
« CONTRE LES SECTES ».

ÉTUDES DE CRITIQUE LITTÉRAIRE ET TEXTUELLE,

PAR

LOUIS MARIÈS.

(*Suite et fin.*)

webaram.com

SECONDE PARTIE.

ÉTUDES DE CRITIQUE TEXTUELLE.

Les conclusions d'ordre littéraire que nous venons d'exposer vont nous aider à résoudre à peu près tous les problèmes de critique qui ont laissé jusqu'ici planer des doutes inquiétants sur l'intégrité du texte de l'ouvrage d'Eznik.

CHAPITRE PREMIER.

EZNIK ET SES SOURCES GRECQUES.

I. LE TEXTE DES SOURCES GRECQUES UTILISÉES PAR EZNIK.

Puisque Eznik a utilisé des sources, et les a même souvent traduites, il vient de suite à la pensée que ces sources seront pour l'établissement du texte arménien des auxiliaires précieux.

Jusqu'à présent les sources traduites, nettement identifiées, sont toutes de langue grecque. Il n'y a donc à peu près que les sources grecques qui puissent actuellement figurer à titre d'outils, accessoires mais utiles, dans le matériel d'édition.

Elles supportent d'ailleurs le texte arménien sur une bonne étendue : à eux seuls, le *De libero arbitrio* de Méthode et les « Catalogues » d'Epiphane nous fournissent un texte grec à comparer avec l'arménien, pour 33 pages de l'édition de Venise, sur 294 qu'a l'ouvrage entier. C'est un chiffre important.

La première chose à faire avant de comparer l'arménien au grec, serait donc, si possible, de déterminer à quelles familles des manuscrits grecs connus par ailleurs se rattachaient les exemplaires qu'a eus en mains Eznik.

Le problème est difficile à étudier et nous ne pouvons pas prétendre ici le résoudre entièrement. Nous en exposerons cependant les données.

webaram.com

Nous étudierons d'ailleurs uniquement le cas de Méthode et nous indiquerons le travail qui resterait à faire pour serrer, toujours dans le cas du seul Méthode, la solution d'aussi près que possible.

Bien des raisons rendent toute détermination précise extrêmement malaisée.

Tout d'abord la filiation des manuscrits grecs eux-mêmes de Méthode n'est pas établie.

Nous possédons de Méthode et d'Adamantius qui, lui aussi, a largement exploité Méthode, deux éditions récentes publiées par Van de Sande Bakhuysen et N. Bonwetsch [1]. Ces deux savants n'ont rien négligé pour tirer au clair cette question, capitale en édition, du rapport des différents manuscrits entre eux.

Pour Adamantius, Van de Sande Bakhuysen est arrivé à débrouiller à peu près la filiation des dix manuscrits qu'il a utilisés.

> Es ergiebt sich also, wenn wir auf die gesamten 10 Hss. zuruckblicken, 1. dass sie alle aus einer, schon sehr corrupten Hs. stammen; 2. dass sie in drei Gruppen zerfallen : B mit seinen Verwandten ADEGIK, C, die allein steht, und FH. Von diesen sind eigentlich nur BCFH der Berücksichtigung wert; die anderen können ohne grossen Schaden beiseite gelassen werden [2].

Mais pour les problèmes spéciaux que soulèvent les rapports des manuscrits d'Adamantius avec ceux de Méthode, il avoue :

> Die Frage, wie voneinander unabhängige Hss, wie die des Dial. und die des Meth. in denselben Fehler verfallen konnten, vermag ich nicht zu lösen [3].

Quant à établir, pour le *De libero arbitrio* de Méthode seul, la filiation des différents témoins, Bonwetsch, et avec raison, ne l'a même pas essayé.

Nous n'avons, à proprement parler, aucune tradition-Méthode. Tous les écrits ou les fragments que nous en possédons en grec nous ont été conservés ou dans des manuscrits isolés ou dans des extraits faits par des auteurs postérieurs. La collection la plus complète que nous ayons de ses écrits est celle de la traduction

(1) Bibliogr., n° 11 et n° 25.
(2) Bibliogr., n° 11, p. XXXVII.
(3) *Ibid.*, p. XL.

webaram.com

slave. Aussi Bonwetsch, en bonne méthode, a-t-il, pour le premier travail de rassemblement, pris pour guide cette collection slave.

Quant aux rapports des manuscrits entre eux, dans le cas de quelques traités isolés, Bonwetsch est arrivé à en débrouiller suffisamment la filiation. Par exemple, pour le *Banquet* (1), le rapport et la valeur des différentes traditions grecques manuscrites sont relativement clairs (2).

Mais pour le *De libero arbitrio* (ou *autexusio*) (3), qui nous intéresse ici avant tout, il a été impossible à Bonwetsch de démêler l'écheveau, et d'esquisser, même vaguement, le rapport des différents témoins utilisés, soit entre eux, soit vis-à-vis de tel ou tel archétype ou type principal. Et très judicieusement il énonce la règle spéciale d'édition qu'il a suivie pour le texte du *De libero arbitrio* (4).

> Wegen der geradezu einzigartigen Mannigfaltigkeit der Textzeugen sind in der Ausgabe von De autexusio stets die in Betracht kommenden unter dem Text angegeben.

Il semblerait donc que nous ayons dans le texte et l'apparat de Bonwetsch tous les éléments pour résoudre le problème qui nous préoccupe.

Malheureusement Bonwetsch n'a pu utiliser Eznik que dans la traduction allemande de Schmid. Son effort est méritoire et loin de nous la pensée de le blâmer. Cependant quelques coups de sonde feront apparaître les déficits radicaux qu'entraîne forcément une collation faite dans ces conditions. Les références renvoient aux pages de l'édition Bonwetsch (5) texte et apparat critique.

P. 150, l. 10 : *ἀνθρώπους δὲ λέγω* > Ezn. — *ἀνθρώπους* est dans Eznik : *մարդ* 19.9.

P. 150, l. 14 : «entkleidet und entehrt» + Ezn. — Non : Eznik traduit largement cette phrase, il est vrai, mais les mots *մերկացեալ խայտառակեալ* 19.13-14 (= entkleidet, entehrt) ne sont pas une addition : ils correspondent au grec *ἐσκύλευσε, ὕβριζεν*.

(1) Bibliogr., n° 25, Introduction : p. XXVIII-XXXI.
(2) *Ibid.*, p. XXXI : «Hieraus ergiebt, etc.».
(3) *Ibid.*, p. XXXI-XXXIV.
(4) *Ibid.*, p. XXXIV.
(5) Bibliogr., n° 25.

P. 153, l. 2. f : *ἀποβάλλεται — προσίεται*] » denn das Böse ist unverträglich mit seiner Natur » Ezn. — Non : ces mots : *զի անմիաբանք են չարիք ի բնութենէ նորա* 21. 1-2, sont traduits d'une manière anticipée par Eznik de grec, 153. 13-14 : *ἀνοικειον γὰρ τῆς φύσεως αὐτοῦ κ.τ.λ.*

P. 155, l. 8 : *περὶ τούτου* : Bonwetsch ne signale pas Eznik : *վասն նորին* 22. 2., qui suppose la variante *ταὐτοῦ*.

P. 160, l. 1 : *εἰς τὸ κρεῖττον τρέψαι προαιρούμενος.* — Eznik suppose : *ἀπὸ τῶν χειρίστων αὐτῆς εἰς τὸ κρεῖττον τ. π.* : *ի յոռութենացն նորա ի լաւն* 24. 4-5. Cette variante n'est pas relevée par Bonwetsch. Peut-être, ici, Eznik paraphrase-t-il; encore fallait-il le dire.

P. 160, l. 2 : *δικαίως — πότερον* « Wie erachten sie wohl Gott? etwa, dass er in irgend einem Orte... sei » Ezn. — Ces mots d'Eznik : *Արդ զիարդ համարիցին զԱստուած. իբրեւ ի տեղւոջ ինչ . . . լինել* 23. 3-5 ne correspondent pas du tout au membre grec en face duquel on les met mais bien à *εἶναι δὲ καθάπερ ἐν τόπῳ* 159. 7-8, où Bonwetsch ne voit pas de correspondance avec Eznik, puisqu'il n'utilise Eznik qu'à partir de la ligne 11. Eznik dans ces parages a pris de fortes libertés avec l'ordre de Méthode [1].

P. 160, l. 3 : *εἰ μὲν — φρασάτω* Z. 7 « Wenn sie sagen dass der Ganze Gott — imstande war » Ezn. Z. 330 [Bonwetsch a par erreur : 336]. — Ce passage d'Eznik : 23. 7-14 ne se rapporte pas à ce grec, sauf l. 6 : *εἰ δὲ ἐν πάσῃ εἶναι λέγοι καὶ δι' ὅλης κεχωρηκέναι τῆς ὕλης;* il est avec cette ligne 6 le développement de 159. 9, 10 ... *ἐὰν τόπον ... περιγραφόμενον,* passage grec pour lequel Bonwetsch, à tort, marque qu'Eznik manque totalement pour la correspondance.

P. 160, l. 6 : *λέγοι — ὑπεχώρησεν ἢ* Z. 8. f. anders Ezn. Z. 353. ff. — Non : pas *anders :* Eznik : 24. 11-16 a absolument la même pensée, mais explicitée.

P. 160, l. 11 : *αὐτοῦ ἀφ' ἑαυτοῦ.* — Eznik : *ի նմանէ* 24. 24, suppose *ἀπ' αὐτοῦ* comme D (Adam.) : Bonwetsch ne le dit pas.

P. 161, l. 6 : *τῶν ἀκοσμ. καὶ* < Ezn. — Non : car Eznik reprend ce membre de phrase et le traduit : 25. 8-9 : *զի անձեւեղեքն և անզարդքն* (= *ἀκοσμήτων*) *ի նմա էին.*

P. 162. 6-163. 11. Eznik a modifié ici l'argumentation de Méthode [2], mais il a retenu quelque chose des termes de Méthode. Il eût fallu non pas *supprimer* ici Eznik, mais citer en traduction le passage d'Eznik, tel qu'il l'a modifié. Noter simplement : *φῄς — ἐχέτω* S. 163. 12, anders Ezn. (p. 162. 6.) ne suffit pas.

[1] Voir plus bas, p. 130-134.
[2] Voir plus bas, p. 122, parallèles, n° 1.

webaram.com

P. 163, l. 12, dans les variantes, ἡμῖν «den Menschen» Ezn. — Non : Bonwetsch a été ici égaré par Schmid. Schmid traduit exactement mais pas mot à mot l'arménien : en réalité զմարդիկ 26.9 rend ἀνθρώπους, chez Eznik, παρ' ἡμῖν simplement n'est pas rendu.

P. 163, l. 13, texte, ποιοῦντάς τινα. — Eznik : 26.10 : առնէին ինչ suppose τι à la place de τινα : Bonwetsch ne le dit pas.

P. 163, l. 19 : τέχνης vor ἐν in Ph, τέχνη C. — Eznik, 26.22, appuie la leçon τέχνη : առնու զարուեստագիտութիւն, qui rend assez bien τέχνη γίνεται : Bonwetch ne le signale pas. Etc.

Tout le travail est à refaire, mais sur le texte arménien directement, et sur un texte établi scientifiquement, ce qui n'est pas le cas pour l'édition de Venise.

Les comparaisons incomplètes que nous avons pu faire jusqu'à présent entre les différents témoins du texte nous permettent uniquement d'énoncer les conclusions suivantes. Nous les énoncerons sous forme de thèses positives qui, à première vue, pourront paraître contradictoires. Nous proposerons ensuite l'explication, qui pourrait les concilier. Mais il va sans dire que nous ne préjugeons rien et que nous faisons d'avance toutes les réserves que pourra nécessiter un examen ultérieur et exhaustif de la question.

[1] **Eznik a utilisé un exemplaire complet du *De libero arbitrio* :** donc Méthode par tradition manuscrite Méthode.

Ceci ressort avant tout des différences quantitatives que l'on constate entre Eznik d'une part et Méthode et Adamantius d'autre part.

Eznik continue avec la traduction slave, la seule complète, jusqu'à la fin du traité de Méthode (voir éd. Bonwetsch, p. 206). Adamantius au contraire laisse complètement le *De autexusio* de Méthode bien avant la fin ; à partir de la p. 188, l. 6 (éd. Bonwetsch) D (= Adamantius) cesse tout à fait.

De plus bien des membres de phrases, des sections entières, manquant dans Adamantius, mais se trouvant dans Méthode, se trouvent aussi dans Eznik. C'est le cas notamment pour p. 155, l. 7-9 (voir les variantes) καὶ γὰρ — οἱ μὲν Z. 9, Ezn., 22.1-3 ; p. 175, l. 11 — p. 183, l. 6 incl., manquent dans D (Adam.) mais sont dans Eznik (avec des arrangements, des suppressions,

32 . 11-36 . 26); p. 185, l. 5-24, manquent dans D (Adam.) mais sont dans Eznik, 38 . 26 Լոթէ . . . — 39 . 19.

Il y a même quelques variantes qualitatives qui rapprochent le texte grec sous-jacent à Eznik de la tradition Méthode et l'éloignent de la tradition Adamantius. Par exemple : Eznik 21 . 25-26 *արդարեւ իսկ չարիքն որ լինին* suppose *ἡ τῶν κακῶν γένεσις* (Méth., éd. B., p. 155, 7) et non *ζήτησις* : Adam. (éd. v. d. S. Bak., p. 142, 18). Et on en trouverait d'autres.

[✱] **Eznik a utilisé l'adaptation Adamantius** : donc Méthode par tradition manuscrite Adamantius.

Eznik et Adamantius commencent tous les deux leurs extraits de Méthode, *exactement au même endroit, au milieu d'une phrase.* Voir Eznik, 19 . 18; Adam., p. 138 . 1; Méth. 150 . 9.

Eznik et Adamantius suppriment tous les deux l'exemple de l'homme, composé de plusieurs parties, mais ne faisant qu'un seul être : Méthode, éd. Bonwetsch, 1917, p. 158 : *οὐδὲ γὰρ* . . . l. 2, — *ἓν τὸ αγέννητον λέγειν*, l. 6.

Eznik, 19 . 10-11 et Adamantius supposent tous deux la mauvaise lecture *ἀμφαιματῶσαι* au lieu de la vraie leçon *ἀφιματῶσαι*. Voir Méth., p. 150, notes critiques à la ligne 11 [1].

Eznik, 24 . 23-24 : *որպէս զատ ինչ* (ou plutôt *զատիչ* du ms.) *ի նմանէ* suppose *ὡς διεσταλμένου αὐτοῦ ἀπ' αὐτοῦ*, qu'a Adamantius, 148 . 16 (V. S. Bak. corrige en *ἀφ' ἑαυτοῦ* d'après Méthode, 160, 11; le slave a, d'après Bonwetsch : *ἀπ' αὐτῆς*.

Eznik 25 . 10-12 : *կարծել զԱստուածոյ թէ երբեմն ստեղծականն չարեաց էր և տալ առաջին չարեաց* correspond mieux à Adamantius, 150, 2-3, *δοχεῖον αὐτὸν καὶ δημιουργὸν τῶν κακῶν τὸν θεὸν ἀποφαίνεις* qu'avec le texte grec de Méthode, 161 . 8-9 : *δοχεῖον αὐτὸν τῶν κακῶν εἶναι λέγεις*. Rufin (Adam., 151, 3) ne traduit pas ce *δημιουργόν*.

La phrase : *εἰ μὲν οὖν — εἶναι*, Adam., 150, 3-5, est tronquée par homoioteleuton et inintelligible. Elle devait l'être aussi dans l'exemplaire d'Eznik. On s'explique ainsi beaucoup mieux pourquoi il la saute et passe tout de suite au développement qui commence par les mots *διὰ τοῦτο* . . . 150, 5 : Eznik : 25 . 14 et suiv.

Telles sont les deux conclusions auxquelles aboutit la comparaison sommaire que nous avons faite de ces textes. A les joindre

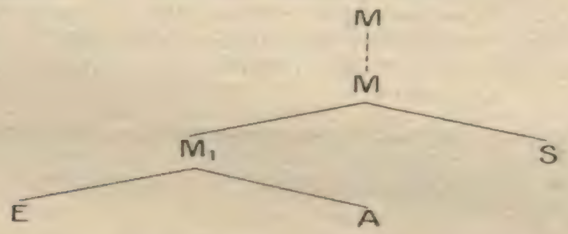
[1] Voir ici, plus bas, p. 113-115.

webaram.com

Eznik paraîtrait à première vue avoir eu entre les mains un seul exemplaire du *De libero arbitrio* qui tenait à la fois de la tradition Méthode et de la tradition Adamantius. Du point de vue qualitatif des variantes les concordances avec Adamantius sont plus frappantes. Mais du point de vue quantitatif ce sont indubitablement celles avec Méthode.

Comment concilier ces deux thèses en apparence contradictoires ?

On pourrait imaginer une solution toute théorique et après tout possible. Nous la schématisons ci-dessous :



A un certain stade de la tradition manuscrite il se serait produit divergence, un type intermédiaire complet M_1, aurait eu déjà les fautes et traits distinctifs que nous retrouvons et chez Eznik, E, et chez Adamantius, A, tandis que le manuscrit grec qui est sous le slave, S, ne les aurait pas eus; et de fait, autant qu'on peut se fier à un premier coup d'œil, et jeté à travers une traduction [1], S paraît bien être à part. Chacun sur leur manuscrit respectif, tous deux issus d'un même type, Eznik, aurait pratiquement traduit tout le traité, Adamantius, y aurait fait seulement les larges extraits que nous savons.

C'est possible, mais ce n'est pas probable. Cette explication en effet ne résout pas du tout la difficulté principale : comment se fait-il qu'Eznik et Adamantius commencent tous les deux leurs extraits de Méthode exactement au même endroit, au beau milieu d'une phrase ?

Aussi croyons-nous être beaucoup plus près de la vraie solution en admettant qu'Eznik a eu, *à la fois*, à sa disposition et

[1] Bonwetsch ne cite que rarement les mots même du texte slave : il en cite davantage dans son livre de 1891 : Bibliogr., n° 24.

webaram.com

un exemplaire d'Adamantius et un exemplaire intégral du *De libero arbitrio* de Méthode.

Si l'on songe à la nature du dialogue d'Adamantius — il est aussi à sa façon un *De Deo* et la tradition postérieure l'a souvent intitulé justement : *De recta fide ad Deum* (1) ; — si l'on songe à son lieu probable d'origine : Edesse (2) ; si l'on songe enfin aux rapprochements, autres que ceux avec le *De libero arbitrio*, qu'Eznik présente avec ce dialogue (3), on a des chances de ne pas se tromper en affirmant que le dialogue d'Adamantius se trouvait aussi dans la bibliothèque d'Eznik.

Il semble même qu'on puisse préciser davantage. Quelques indices inclinent à penser que l'exemplaire grec d'Adamantius qu'avait Eznik était, du point de vue du texte, de la même famille que l'exemplaire grec sur lequel Rufin l'a traduit en latin.

Rufin (p. 149, 13-16) :

< Si uero aliquis > dicat ipsam materiam in deo fuisse, similiter interrogabimus utrum separata ab eo dicatur, ut, sicut uidemus aues in aere secantes eum et dirumpentes incidere, ita materia in deum putatur ingruere atque ab eo suscipi . . .

paraît supposer :

ou bien que le texte grec de Rufin portait :

Πότερον ὡς διεσταμένην (*ou* : *-ης*; Méth. : *-ου*) *αὐτὴν* (*ou* : *-ῆς*, Méth. : *-οῦ*) *ἀπ' αὐτοῦ* (Méth. : *-ἀφ' ἑαυτοῦ*), *καὶ ὥσπερ ἐν ἀέρι ζῴων ὑπάρχει γένη, διαιρουμένων* (Méth. : *-ου*) *καὶ μεριζομένων* (Méth. : *-ου*) *αὐτὸν* (Méth. : *-οῦ*) *εἰς ὑποδοχὴν τῶν γινομένων ἐν αὐτῷ*.

ou bien que Rufin s'en est tiré comme il a pu de ce passage difficile en forgeant quelque chose qui ne cadre plus avec le grec (voir Méth., 160 . 10-161 . 2 ; ou Adam., 148 . 15-18).

Or ces deux hypothèses peuvent exactement être faites à propos d'Eznik, 24 . 22-25 . 2.

De plus, en Méthode 162 . 4, Eznik avait dans son texte *ἀναίτιον* comme Rufin (4).

Par contre Eznik, en 25 . 10-12, s'écarte de Rufin (5).

(1) Van de S. Bak. Bibliogr., n° 11. Introd. p. XXII.
(2) Voir ici plus haut, p. 65.
(3) Voir ici plus haut, p. 65-67.
(4) Voir ici plus bas, p. 169.
(5) Voir ici plus haut, p. 100.

webaram.com

Quoi qu'il en soit de la famille à laquelle appartenait le manuscrit, il paraît certain qu'Eznik a eu un exemplaire du dialogue d'Adamantius. Et il est absolument certain qu'il avait un exemplaire complet du *De libero arbitrio* de Méthode.

Ceci posé, si on se rappelle la façon dont Eznik a très probablement composé son traité, en traduisant *oralement* et en dictant en arménien au fur et à mesure les passages d'auteurs qu'il avait choisis pour les faire entrer dans son plan [1], on se représente aisément comment les choses ont dû se passer.

Eznik aura pris dans Adamantius l'idée de commencer au même endroit que lui son exploitation du *De libero arbitrio*.

Il aura même pour cette exploitation de Méthode pris alternativement soit Adamantius, soit l'exemplaire complet du *De libero arbitrio*, selon que l'un ou l'autre texte lui était plus commode dans son travail d'adaptation.

On s'explique ainsi parfaitement dans le grec qui est sous son arménien la dépendance alternative des deux traditions manuscrites.

Sans doute les collations sur lesquelles nous avons appuyé cette hypothèse ne sont pas assez exhaustives pour que nous puissions nous prononcer dès aujourd'hui catégoriquement. Il faudra étendre ces collations, mais quand nous aurons à notre disposition une édition meilleure du texte d'Eznik, et une édition du texte slave.

Pour le moment nous croyons avoir suffisamment élucidé la question pour être en état, dans les études qui vont suivre, de comparer à bon escient, le cas échéant, l'arménien avec le grec qu'il recouvre. La règle pratique sera de ne jamais perdre de vue qu'au cours de son adaptation du *De libero arbitrio* de Méthode, Eznik a pu avoir alternativement entre les mains soit la tradition Méthode, soit la tradition Adamantius.

Quant à savoir à quelle tradition manuscrite se rattachaient les exemplaires grecs d'Épiphane où Eznik a fait ses emprunts, le problème est encore plus compliqué et pour ainsi dire insoluble, tant les catalogues ou sommaires qu'Eznik a traduits d'Épiphane ont été tout de suite, fréquemment et partout reproduits [2]. Aussi bien, pour ces passages, n'aurons-nous qu'une seule fois à interroger le texte grec et nous dirons là le peu que nous avons

(1) Voir ici plus haut, p. 89.
(2) Voir ici plus haut, p. 55.

webaram.com

à dire sur les leçons qui ont pu exister dans les différents exemplaires [1].

II. EZNIK A-T-IL FAIT DES CONTRESENS?

1. Eznik, 43.14-45.10 (πεπονθέναι) et Méthode : *De libero arbitrio*, xvii (éd. Bonwetsch, 1917, p. 189, 190).

Le passage, dont l'interprétation fait ici difficulté, va exactement de la ligne 1 à la ligne 18 de la page 44; mais pour essayer de l'expliquer il faut le remettre dans un contexte assez étendu.

Le P. Galemkhear a senti très nettement cette difficulté. Il a essayé de la résoudre en suppléant, d'après le grec, comme nous l'avons fait plus bas pour d'autres passages, un membre de phrase qui serait tombé dans l'arménien. (Voir *tiré à part*, Bibliogr., n° **33**, p. 63, 64 et trad. Schmid, Bibliogr., n° **4**, p. 46.)

Nous croyons, nous, qu'ici la difficulté est d'un autre ordre et doit se résoudre autrement. Ce qui, à notre sens, a égaré ici le P. Galemkhear, c'est qu'il a établi trop largement ses parallèles entre Méthode et Eznik. Nous allons donc reproduire d'abord ses parallèles, ainsi que les notes dont il les a accompagnés, puis nous proposerons les nôtres. Et dans les deux cas, puisqu'il s'agit de retrouver la suite exacte du développement et de la pensée, nous présenterons le tout en français.

Parallèles Galemkhear.

(*Tiré à part*, Bibliogr., n° **33** : p. 63-65.)

Méthode (éd. Bonwetsch, 1917, Bibliogr., n° **25**, p. 189, 190).	Eznik (éd. Venise, Bibliogr., n° **2**, p. 43.14-45.10).
[*Grec*, xvii, 1.] Je dis que l'homme a été créé libre [αὐτεξούσιον].	Et maintenant il est évident que l'homme vint à l'existence libre [*m. à m.* = ayant de soi-même puissance] de faire le bien et d'incliner au mal.
[*Grec et slave.*] Il ne faut pas l'entendre de quelque mal préexistant, que l'homme aurait eu le pouvoir de choisir par sa volonté, et qu'il	Non en ce sens qu'il préexistât quelque mal auquel il (l'homme) inclinât; mais il n'y avait que ce (double pouvoir) : ou obéir à Dieu,

[1] Voir ici plus bas, p. 112-113.

aurait pris, mais seulement de la faculté d'obéir à Dieu ou de ne pas lui obéir : c'est là l'objet du libre arbitre. [2] L'homme, une fois créé, reçoit de Dieu un commandement; et c'est de là que le mal tire son origine : car l'homme n'obéit pas au commandement divin. Cela et cela seulement était le mal, la désobéissance, laquelle a eu un commencement. Car personne ne peut la dire incréée, puisque son auteur a été créé. [3] En somme, demanderas-tu, d'où vient cette désobéissance? La réponse est claire dans l'Écriture Sainte. D'après quoi je dis que l'homme n'a pas été créé tel par Dieu, mais que l'enseignement d'un autre l'a conduit là : l'homme n'avait donc pas reçu une pareille nature. S'il avait été (fait) ainsi, cela ne lui viendrait pas d'un enseignement, mais des dispositions de la nature.

[4] Mais une parole divine dit que l'homme «a appris le mal»[1] ; je dis donc qu'il a appris à désobéir à Dieu : car cela, et cela seul est mal, qui a lieu contre la volonté de Dieu. Mais l'homme n'apprend pas le mal par lui-même. Celui qui lui apprend le

ou désobéir, et c'est uniquement ce même (double pouvoir) qu'il faut considérer comme cause du mal. Car le premier homme une fois venu à l'existence recevait un commandement de Dieu, et ayant désobéi au commandement divin, il se portait au mal, et c'est de là que les maux avaient leur origine.

D'où personne ne peut montrer que le mal soit quelque chose d'incréé et de personnel, ni derechef (qu'il vienne) du Créateur, mais bien il est survenu [comme un «accident»] à l'indocile du fait de son insubordination

et a été provoqué par l'enseignement de quelqu'un.

Car personne ne peut montrer que l'homme ait été constitué chose telle [*i. e.* : mauvais] par nature. Si l'homme avait reçu une nature telle, ce ne serait donc pas *du fait de l'enseignement de quelqu'un que la désobéissance lui serait survenue mais* [2] du fait de sa nature créée [*ou* : de créature]. Et un enseignement lui était fourni par les divines Écritures; comme dit quelque part la Parole divine : «les hommes sont inclinés à faire le mal dès leur enfance» [3], afin de montrer par là que celui qui est incliné est incliné par sa volonté et non par la violence de quelqu'un. C'est donc uniquement la désobéis-

NOTES (DU P. GALEMKHEAR) :

[1] JERÉMIE, XIII, 23.

[2] Ce passage, écrit en italique, paraît être tombé du texte d'Eznik : nous le rétablissons conformément au texte [grec].

[3] *Genèse*, VIII, 21. La Bible arménienne porte : «L'esprit de l'homme est ainsi constitué que le mal le sollicite dès son enfance». *Միտք մարդկան հաստատեալ են ի խնամս չարի ի մանկութենէ իւրմէ* : Dans la citation d'Eznik, les mots *le mal le sollicite*, *ի խնամս չարի*, concordent avec les textes grec [*ὅτι ἔγκειται ἡ διάνοια τοῦ ἀνθρώπου ἐπιμελῶς ἐπὶ τὰ πονηρὰ ἐκ νεότητος*] et arménien, mais les mots *sont inclinés միտեալ են*, concordent avec l'hébreu et le syriaque. Il semble qu'Eznik ait écrit cette citation de mémoire, avant tout parce qu'il n'a pas pu reconnaître dans le texte de Méthode l'endroit

webaram.com

mal est le serpent [*slave, seulement*] créé lui-même par Dieu. Le serpent apprend (le mal) à l'homme, avec l'intention de le détourner du Très Haut. [5] Et si tu veux en savoir la cause, c'est l'envie qu'il porte à l'homme. Mais si tu demandes de plus : d'où vient cette envie ? C'est qu'il (le serpent) était moins honoré (que l'homme). Car l'homme seul a reçu d'être fait à l'image et à la ressemblance de Dieu.

sance qui a été faite en dehors de la volonté de Dieu qu'il faut considérer comme cause des maux; et de cette même (désobéissance) (il faut) admettre que quelqu'un autre en a été maître caché, instigateur, mais non auteur par violence, lequel a voulu dépouiller l'homme de ses biens. Puis si de ceci encore ils veulent rechercher la cause, ils reconnaîtront que cette cause c'est l'envie dont l'homme s'est trouvé être l'objet. Et si au sujet encore de cette envie ils veulent enquérir avec précision sur ce qui en fut l'origine, nous dirons que ce fut la prérogative dont fut honoré l'homme. Car seul l'homme fut créé à l'image et à la ressemblance de Dieu.

où se trouvait la citation [de l'Écriture] alléguée par ce dernier [*i. e.* Jérémie, xiii, 23] [1]. Et pour que sa citation [à lui Eznik] soit d'accord avec toute la suite de la démonstration, il ajoute ces mots, qui ne sont pas exacts, que : « . . . celui qui est incliné est incliné par sa volonté. »

La troisième note est intéressante parce qu'elle montre l'embarras où ce passage d'Eznik a mis aussi le R. P. Galemkhear. Mais nous nous demandons si la correction qu'il fait et qu'il signale dans sa note 2, comme l'explication qu'il donne dans sa note 3, sont les bonnes.

Dire qu'Eznik a cité ici un autre texte que celui cité par saint Méthode, parce qu'Eznik n'a pas su reconnaître dans le texte de Méthode où se trouvait la citation alléguée par ce dernier, ne nous paraît vraiment pas bien convaincant. Qu'Eznik ait commis quelque méprise, cela n'est pas impossible. Reste à savoir où il l'a commise. Pour nous, nous ne croyons pas que ces mots d'Eznik : *և յաստուածեղէն գրոց նմա վարդապետութիւն ընծայանայր* aient été inspirés, même de loin et à tort, par le grec : *λέγει δέ τις θεία φωνὴ μεμαθηκέναι τὸν ἄνθρωπον τὰ πονηρά*, où Eznik n'aurait pas su reconnaître la citation de Jérémie, xiii, 23.

A notre avis, la discordance assez profonde que l'on constate

[1] C'est du moins ainsi que nous comprenons la phrase du P. Galemkhear que voici : *Կ'երեւայ թէ Եզնիկ իր յիշողութենէ գրած է վկայութիւնը, մանաւանդ որ Ս. Մեթոդ խօսքին յառաջ բերած վկայութեան տեղը չէ կրցած իմանալ* : (*Tiré à part*, Bibliogr., n° 33, p. 64, n. 3.)

webarchiv.com

ici entre Méthode et Eznik tient à des causes plus complexes et la méprise est ailleurs.

Il y a une idée sur laquelle Eznik — et cela apparaît dans le texte reçu, antérieurement à toute correction — insiste par deux fois : que l'homme n'a pas été contraint au mal par la *violence* (voir : *և ոչ ուրուք բռնութեամբ*, p. 44.18 (1); *և ոչ բռնադատիչ*, l. 23, 24).

Cette idée n'apparait pas du tout chez Méthode, mais elle est formellement exprimée chez Eznik, et c'est elle, croyons-nous, qui fait la trame de la petite section que l'on trouvera plus bas, dans nos parallèles, sous le n° 22.

Tout le monde d'ailleurs conviendra que cette section telle qu'elle est ponctuée et corrigée par le P. Galemkhear, ni ne concorde dans son ensemble avec le grec, ni ne représente à elle seule un développement intelligible. Les premières lignes, depuis : « Car personne ne peut montrer que l'homme ... » jusqu'à : « ... mais du fait de sa nature de créature. », grâce aux mots rétablis, concordent, il est vrai, assez bien avec le grec. Mais les dernières : « Et un enseignement lui était fourni ... » jusqu'à : « ... et non par la violence de quelqu'un », ni ne concordent avec le grec, ni ne font suite à la pensée exprimée dans les premières (2). Notamment, l'on ne comprend pas du tout ce que vient faire, à la suite des premières lignes, le texte de la *Genèse* et son explication, rappelée un peu plus loin par l'expression : *բռնադատիչ*. La note 3, du P. Galemkhear, ne résout pas la difficulté. Elle serait à la rigueur satisfaisante si on lit : *բնութեամբ* en 44.18, mais la vraie leçon est comme nous l'avons vu : *բռնութեամբ*; et de plus il y a : *բռնադատիչ* 44.23-24, qu'il est impossible d'effacer.

Donnons donc à notre tour nos parallèles. Nous montrerons ensuite en quoi notre solution nous paraît devoir être préférée, avec sa correction, à la solution et à la correction du P. Galemkhear. Nous numérotons parallèlement les fragments comparés.

(1) D'après la collation de Galoust T. Mkrčean et Adjarian (*op. cit.*, Bibliogr., n° 32, p. 29), le manuscrit porte, il est vrai, en première main *բնութբ*, mais un correcteur a ajouté dans l'interligne *ռ*, d'où : *բռնութբ*. L'opposition qu'il y a dans cette phrase entre *կամօք* « volontairement, de plein gré » et *բռնութեամբ* « par violence, contraint », montre que *բռնութեամբ* est la vraie leçon.

(2) Voir les parallèles Galemkhear, plus haut, p. 105.

webaram.com

Méthode.	Eznik.
1. [*Grec*, XVII, 1.] Je dis que l'homme a été créé (avec le) libre (arbitre).	1. Et maintenant il est évident que l'homme vint à l'existence libre (*m. à m.* : ayant de soi-même puissance)
2.	2. de faire le bien et d'*incliner* au mal ;
3.	3. non en ce sens qu'il préexistât quelque mal auquel il *inclinât*,
4. [*Grec et slave.*] Il ne faut pas l'entendre de quelque mal préexistant, que l'homme aurait eu le pouvoir de choisir par sa volonté et qu'il aurait pris.	4.
5. mais seulement de la faculté d'obéir à Dieu ou de ne pas lui obéir :	5. mais il n'y avait que ce (double pouvoir) ou obéir à Dieu ou désobéir,
6. c'est là l'objet du libre arbitre.	6.
7.	7. et c'est uniquement ce même (double pouvoir) qu'il faut considérer comme cause du mal.
8. [2] L'homme une fois créé, reçoit de Dieu un commandement	8. Car le premier homme une fois venu à l'existence recevait un commandement de Dieu,
9. et c'est de là que le mal tire son origine :	9.
10. car l'homme n'obéit pas au commandement divin.	10. et ayant désobéi au commandement divin
11.	11. *il se portait au mal*,
12. Cela, et cela seulement était le mal, la désobéissance, laquelle a eu un commencement [1].	12.
13.	13. et c'est de là que les maux avaient leur origine [2].
14. Car personne ne peut la dire incréée	14. D'où personne ne peut montrer que le mal soit quelque chose d'incréé
15. puisque son auteur a été créé.	15.
16.	16. et de personnel,
17. [3] En somme, demanderas-tu, d'où vient cette désobéissance ? La réponse est claire dans l'Écriture Sainte. D'après quoi	17.
18. je dis que l'homme n'a pas été créé tel par Dieu,	18. ni derechef (qu'il vienne) du créateur,

(1) Eznik a transposé cette pensée : voir col. Eznik, n° 7.
(2) Pensée transposée par Eznik, voir col. Méthode, n° 9.

webaram.com

19.	19. mais bien il est survenu [comme un «accident» [1]] à l'indocile du fait de son insubordination
20. mais que l'enseignement d'un autre	20. et a été provoqué par l'enseignement de quelqu'un.
21. l'a conduit là : l'homme n'avait donc pas reçu une pareille nature. S'il avait été fait ainsi, cela ne lui viendrait pas d'un enseignement, mais des dispositions de la nature. [4] Mais une parole divine dit que l'homme «a appris le mal» [2];	21.
22.	22. Car personne ne peut montrer que l'homme ait été constitué chose telle [*i. e. :* mauvais] *'par violence'* [3]. Si l'homme avait subi quelque *'violence'* [4] de cette sorte [qui l'eût rendu mauvais] ce ne serait donc pas en vertu de (sa) nature créée [qu'il serait devenu mauvais], et un enseignement lui aurait été fourni (à ce sujet) par les divines Écritures, comme (de fait) la Parole divine dit quelque part [mais en donnant là un enseignement tout différent] que : «les hommes sont inclinés à faire le mal dès leur enfance» [5], afin de montrer par là que celui qui est incliné est incliné par sa volonté et non *par la violence* de quelqu'un.
23. je dis donc qu'il a appris à désobéir à Dieu :	23.
24. car cela et cela seul est mal, qui a lieu contre la volonté de Dieu.	24. C'est donc uniquement la désobéissance qui a été faite en dehors de la volonté de Dieu qu'il faut considérer comme cause des maux;
25. Mais l'homme n'apprend pas le mal par lui-même.	25. et de cette même (désobéissance, il faut) admettre que quelqu'un autre en a été maître caché, instigateur,
26. Celui qui lui apprend le mal est le serpent [*slave seulement*] créé lui-même par Dieu.	26.
27.	27. *mais non auteur par violence,*

[1] Cf. Eznik : éd. Venise, p. 28-29, 26, et aussi p. 51.
[2] JÉRÉMIE, XIII, 23.
[3] Lire *բռնութեամբ* au lieu de *բնութեամբ*.
[4] Lire *բռնութիւն* au lieu de *բնութիւն*.
[5] *Genèse*, VIII, 21.

28. Le serpent apprend (le mal) à l'homme avec l'intention de le détourner du Très-Haut.

29.

30. [5] Et si tu veux en savoir la cause c'est l'envie qu'il porte à l'homme. Mais si tu demandes de plus : d'où vient cette envie ? C'est qu'il (le serpent) était moins honoré (que l'homme). Car l'homme seul a reçu d'être fait à l'image et à la ressemblance de Dieu.

28.

29. lequel a voulu dépouiller l'homme de ses biens.

30. Puis si de ceci encore ils veulent rechercher la cause, ils reconnaîtront que cette cause c'est l'envie dont l'homme s'est trouvé être l'objet. Et si au sujet encore de cette envie ils veulent enquérir avec précision sur ce qui en fut l'origine, nous dirons que ce fut la prérogative dont fut honoré l'homme. Car, seul, l'homme fut créé à l'image et à la ressemblance de Dieu.

Le pivot de notre explication est la correction que nous faisons à la ligne 7 et à la ligne 9, de la page 44, de *բնութիւն* en *բռնութիւն*. La Collation d'Adjarian nous fournit une preuve de la facilité avec laquelle ces deux mots pouvaient être lus l'un pour l'autre[1].

Il faut dès lors entendre *առնուլ* dans *առեալ էր*, de la ligne 10, au sens de *կրել* « supporter, subir », sens d'ailleurs parfaitement attesté (voir le lexique de Ciakciak, s. v.).

Le sens du développement, qui va de la ligne 6 à la ligne 18, de la page 44 (n° 22 de nos parallèles), est dès lors parfaitement clair. L'imparfait *ընծայանայր* (irréel) se comprend très bien. Devant *և* de *և յաստուածեղէն* . . . , il n'y a, comme l'ont très bien senti les premiers éditeurs mxitharistes, aucun signe de ponctuation à mettre. Introduire par ce *և* un nouveau développement, comme fait Galemkhear (*tiré à part*, Bibliogr., n° 33, p. 64), donne à la phrase ainsi commencée et qui ne finit qu'à la ligne 18 un tour forcé qui déconcerte.

Enfin ce paragraphe, compris comme nous le comprenons, s'insère très bien dans le développement général.

Il suffit de se rendre compte que, ici, Eznik a voulu modifier le grec en y ajoutant quelque chose.

Méthode enseigne que l'homme a désobéi à Dieu librement, mais qu'il a appris le mal du serpent (le diable), et il allègue Jérémie, xiii, 23.

Eznik admet comme Méthode que l'homme a désobéi à Dieu

[1] Voir plus haut, p. 107, n. 1.

webarum.com

librement (parallèles n^os 8 à 11), que cette désobéissance a été provoquée par l'enseignement de quelqu'un (parallèle, n° 20), le diable (voir Eznik, p. 46-51), mais de plus il ajoute que l'homme n'est pas devenu désobéissant ou mauvais par *violence*, par contrainte (parallèles, n° 22, fin, et n° 25). Et ceci antécédemment à toute correction de texte.

Il semble bien, en effet, qu'Eznik veuille insister sur cette thèse, qu'il ne serait pas difficile, croyons-nous, d'expliquer dans un sens correct : que c'est bien en vertu de sa « nature créée, ou, de créature », *ի բնութենէ արարածոյ* (p. 44, l. 10 et 11), que l'homme peut se porter au mal. Les additions, qu'il fait dans ce sens au texte de Méthode, dès le début du morceau, et que nous avons imprimées en italique, sont significatives. (Voir parallèles, n^os 2, 3, 11.)

Bien plus, il paraît bien qu'à la page 44, lignes 6-18, Eznik ait voulu sciemment modifier le grec, d'où abandon du texte de Jérémie, et emploi du texte de la *Genèse*.

Mais alors pourquoi ? Et est-ce bien Méthode, dans la personne de son porte-parole orthodoxe, qu'Eznik a voulu ainsi corriger ?

Je me demande, en effet, si le point de départ de cette modification voulue ne serait pas dans un contresens qu'Eznik aurait fait sur le verbe *πάσχω* dans l'expression *τοῦτο πεπονθέναι λέγω*, et dans une méprise qu'il aurait faite en attribuant cette dernière affirmation et les lignes qui suivent (tout le n° 21 de nos parallèles, éd. Bonwetsch, 1917, p. 190, l. 2-6, ... *τὰ πονηρά*), à l'adversaire hétérodoxe qui fait sa partie dans le Dialogue. Il aurait donc coupé son texte grec ainsi : *Orthodoxe : Οὐδὲ τοιοῦτον τὸν ἄνθρωπον πρὸς τοῦ Θεοῦ γεγονέναι Φημί, κατὰ δὲ τήν τινος διδασκαλίαν*, et compris : « Je dis que l'homme n'est pas devenu tel de par Dieu, mais bien du fait de l'enseignement de quelqu'un ». Dans cela, Eznik reconnaissait une doctrine orthodoxe et il la rend à peu près dans son arménien (voir parallèles, n^os 18, 20). Puis, séparément, et en croyant que ces paroles étaient prononcées par l'adversaire : *Hétérodoxe : Τοῦτο πεπονθέναι λέγω*, qu'il a compris : « Je dis qu'il a subi cela passivement », d'où *բռնութեամբ*, que nous lisons à la ligne 7, au lieu de *բնութեամբ*. Cela Eznik ne pouvait l'admettre et c'est vraisemblablement pour cela qu'il a cru se trouver en face de quelque assertion erronée de l'adversaire. Ce contresens et cette méprise une fois faits, il n'a plus saisi le sens exact des lignes suivantes, jusqu'à ... *τὸν ἄνθρωπον τὰ πονηρά*, qu'il attribuait

aussi à l'adversaire, ni la portée du texte de Jérémie allégué là. Il s'est alors cru obligé de réfuter pour son compte cette objection et il a forgé une réponse en recourant à un autre texte de l'Écriture : *Genèse*, VIII, 21.

Et ce qui paraît bien confirmer toutes nos hypothèses et notre correction de *բռնութիւն* au lieu de *բնութիւն*, c'est que, à la ligne 23, 24, de la page 44, Eznik répète et insiste : « ... maître caché, instigateur, *mais non auteur par violence*, *բռնադատիչ*, mot et pensée qui ne sont nullement dans le grec (voir parallèles, n° 27).

Ce contresens et cette méprise expliquent également bien les petites additions harmonistiques qu'Eznik a ajoutées au grec dès le début de la question traitée et que nous avons signalées plus haut.

Après avoir retourné ce passage sous toutes ses faces, c'est la seule façon que nous ayons trouvée de l'expliquer d'une façon plausible.

Il nous faut cependant avouer que si cette correction et toutes les hypothèses qu'elle suppose sont admises, elles font naître une objection contre telle ou telle correction que nous proposerons plus loin[1]. En effet, si l'on admet qu'Eznik a pu ici modifier sciemment le texte grec, pourquoi ne l'aurait-il pas fait ailleurs ? Nous répondrons qu'ici nous saisissons la raison qui a amené Eznik à modifier sa source : le contresens et la méprise qui l'ont fourvoyé. Dans les autres endroits où nous proposerons des corrections pour rétablir la concordance avec le grec, nous n'avons rien saisi de tel, et l'accord avec le grec pouvant être rétabli facilement par une simple phrase ou membre de phrase sautés par homoioteleuton, nous l'avons fait.

2. Eznik, 207. 17-21 (συνήφθη) et Épiphane, *Panarion* (Anacephalaeosis), éd. Holl, Bibliogr., n° 22 : 164. 15.

Nous avons étudié plus haut dans quelle dépendance Eznik, aux environs de ce passage, se trouve vis-à-vis d'Épiphane[2].

Quels que soient les remaniements (interversion, suppressions) qu'Eznik ait fait subir ici à sa source, il est indéniable que l'arménien *մինչեւ եկն Աբրաամու* (Ven. *Աբրահամու*) *աստուածպաշտութիւնն և աղաւաղեաց զայն*, 207.

[1] P. 161-191.

[2] Voir ici plus haut, p. 54-55.

webaram.com

19-21, recouvre le grec *ἕως ὅτου συνήφθη τῇ Ἀβραὰμ θεοσεβείᾳ*, 164. 15 (Holl).

Dès lors, on est conduit à faire plusieurs hypothèses :

I. Ou bien l'exemplaire grec d'Eznik portait une leçon fautive :

1. Par exemple *συνεφθίθη*, de *συμφθίνω*, possible : Buttmann et d'autres lisent *ἀπ-έφθιθεν*, 3, p. pl., Odyssée, 7, 251, où le texte reçu a *ἀφέφθιθον*, voir *Etymologicum Magnum*, 532, 43.

2. Ou encore *συνεσήφθη* de *συσσήπω*.

Mais l'édition de Holl [1], qui a utilisé toutes les précédentes, ne donne ici aucune variante.

II. Ou bien Eznik se sera mépris sur le sens ou la racine de ce verbe :

1. Peut-être aura-t-il entendu *συνήφθη* au sens qu'a souvent le simple *ἅπτομαι* « être brûlé, consumé »; c'est peu probable, car *ապականեմ* signifie bien « détruire », mais pas par le feu, plutôt « gâter, détériorer ».

2. Peut-être Eznik a-t-il entendu *συνάπτω* au sens hostile, « engager l'un contre l'autre »; cf. Euripide. Suppl., 480 : *ἐλπὶς ... ἣ πολλὰς πόλεις ξυνῆψε*; *ապականեաց* signifierait alors « détruisit, en la combattant (la gentilité) ».

3. Peut-être, rattachant vaguement le verbe *συνήφθη* à la racine *φθι* « corrompre » et sans chercher à bien se rendre compte de la forme, Eznik aura-t-il fait une traduction interprétative, qui, dans le cas, se trouverait être un contresens. Ces rapprochements fautifs avec des racines de formes analogues, et amenant des contresens, sont assez fréquents chez les LXX dans leur traduction de l'hébreu en grec.

Bref, nous ne saurions nous arrêter à aucune de ces hypothèses, mais il y a ici entre l'arménien et le grec qu'il traduit, une différence qu'il fallait signaler.

3. Eznik, 19.7-11 (*ἀμφαιματῶσαι*) et Méthode (Adamantius), éd. Bonw.; Bibliogr., n° **25**, p. 150, notes critiques à la ligne 11.

[1] 1915, Bibliogr., n° **22**, p. 164.15.

Méthode[1] : . . . ἐλθὼν ἑώρων δύο τινὰς ὁμογενεῖς (ἀνθρώπους δὲ λέγω) διαπληκτιζομένους καὶ διαλοιδορουμένους ἀλλήλοις, ἕτερον δ' αὖ πάλιν ἀφιματῶσαι πειρώμενον τὸν πλησίον.

Adamantius[2] : . . . ἐλθὼν ἑώρων δύο τινάς, ὁμογενεῖς ἀνθρώπους λέγω δή, διαπληκτιζομένους καὶ λοιδορουμένους ἀλλήλοις, ἕτερον πρὸς ἕτερον, τὸν δ' αὖ πάλιν ἀφιματῶσαι' πειρώμενον τὸν πλησίον.

Traduction d'Adamantius par Rufin[3] :

. . . cum uenirem, uidi duos quosdam homines aduersum se inuicem concertantes et primo contumeliis sese tum deinde etiam caede multantes.

Van de Sande Bakhuysen[4] remarque justement dans l'apparat :

ἀφιματῶσαι, Meth., ἀμφαιματῶσαι d. Hss. [donc tous les manuscrits d'Adamantius], schon von Dindorf corrigiert, s. d. Anm. v. Bonw. z. Meth. Suidas : ἀφιματῶσαι : ἀποδῦσαι. Ruf. übersetzt frei; sein «*deinde etiam caede multantes*» spricht für ἀμφαιματῶσαι. Aber schon seine Vorlage konnte verdorben sein. Ἀμφαιματῶσαι «ringsum blutig machen» giebt hier keinen Sinn.

Eznik, 19.7-11 : Կամ ուստի են անգգամութիւնք, զի տեսանեմք երկուս այրս միազգիս ընդ միմեանս գրգռեալ, միմեանց մահու և արեանն ծարաւի են :

Ou bien d'où sont les cruautés, (d'où vient) que nous voyons deux hommes de même race emportés l'un contre l'autre : chacun a soif de la mort et du sang de l'autre.

Bonwetsch[5] remarque justement lui aussi qu'Eznik suppose, comme Rufin, la leçon ἀμφαιματῶσαι.

C'est un des indices très significatifs qui font penser qu'Eznik a eu sous les yeux l'adaptation d'Adamantius[6].

Ici, nous n'avons pas affaire à un véritable contresens : Eznik,

[1] Bibliogr., n° **25**, 150.10-12.
[2] Bibliogr., n° **11**, 138.1-4.
[3] Bibliogr., n° **11**, 137.30-139.2.
[4] Bibliogr., n° **11**, p. 138, notes critiques à la ligne 4.
[5] Bibliogr., n° **25**, 150, notes critiques à la ligne 11.
[6] Voir ici plus haut, p. 100.

comme Rufin, a interprété comme il a pu la leçon fautive de son exemplaire en voyant dans ἀμφαιματῶσαι un composé de ἄμφω et de αἷμα.

4. Eznik, 27.18-24 (ποιότης, οὐσία, etc.). — Méthode, éd. Bonwetsch, Bibliogr., n° 25, 164.14-165.1, et en général : Eznik : 18.24-34.7.

Չարիքս որ լինին ուստի իցեն ։

Հարցցուք և մեք․ չարիքն որք լինին անձինք ինչ իցեն, թէ արգասիք անձանց ։

Ասեն, ի դէպ է կարծել՝ եթէ արգասիք անձանց ։

Ce passage répond évidemment, par sa teneur même et par les développements adjacents, à Méthode, éd. Bonw., 1917, Bibliogr., n° 25 : 164.14-165.1.

Ἐπειδὴ δὲ πόθος ἐστί σοι περὶ τῆς τῶν κακῶν γενέσεως ζητεῖν, ἐπὶ τὸν τούτων ἐλεύσομαι λόγον· καί σου βραχέα πυθέσθαι βούλομαι. — τὰ κακὰ πότερον οὐσίαι σοι δοκοῦσιν εἶναι ἢ ποιότητες οὐσιῶν;

ΟΥΑΛ. (le Valentinien). Ποιότητες οὐσιῶν εὖ ἔχειν λέγειν μοι δοκεῖ.

A comparer, ici et dans les alentours, les deux textes grecs, Méthode et Adamantius, c'est Méthode qu'Eznik avait en ce moment sous les yeux.

Schmid-Galemkhear (Bibliogr., n° 33, p. 36) interprétant l'arménien par le grec de Méthode traduisent bravement :

Woher kommt das Böse, welches geschieht? Lasst auch uns fragen : Ist das Böse, welches geschieht, Substanz oder Qualität der Substanzen?

Sie sagen : Es ist wohl anzunehmen, dass es Qualität der Substanzen ist.

C'est vite fait ! Et voilà les catégories aristotéliciennes transportées de chez Méthode dans la traduction d'Eznik. Reste à savoir si elles sont réellement dans l'arménien, et si Eznik, ici, volontairement ou non, a fidèlement suivi l'argumentation de Méthode. Tout le contexte fait difficulté et il faut le citer et l'étudier dans son ensemble. Il semble bien en effet ou qu'Eznik n'a pas compris tout ce raisonnement fondé sur la distinction entre «substance» et «accident» (en l'espèce : «qualité»), ou bien, s'il l'a compris, qu'il l'a transformé sciemment, et dans ce cas il y a lieu de voir ce qu'il a voulu dire exactement.

webaram.com

Nous allons ici encore citer en traduction française Méthode et Eznik, et les opposer l'un à l'autre en colonnes et en numéros parallèles.

Méthode.

Éd. Bonw., 1917. Bibliogr., n° 25, 164.14-171.1.

1. viii. — Puisque tu désires rechercher l'origine des maux, je vais en parler;

2. je te poserai quelques brèves questions :

3. les maux te paraissent-ils des substances (*οὐσίαι*) ou des qualités de substances ? (*ποιότητες οὐσιῶν*).

4. [165] *Val.* Il me semble qu'il faut les appeler des qualités de substances (*ποιότητες οὐσιῶν*).

5. *Orth.* La matière était sans qualités et sans formes ? (*ἄποιος... καὶ ἀσχημάτιστος*).

6.

7. *Val.* C'est ce que j'ai déjà dit.

Orth. Si donc les maux sont des qualités de substances, et si la matière était sans qualité (*ἄποιος*), et si, d'après toi, Dieu est l'auteur des qualités (*ποιοτήτων*), Dieu sera aussi le créateur des maux. Ainsi, puisque par ce moyen il n'est pas possible de faire que Dieu ne soit pas l'auteur des maux, il me paraît inutile de lui adjoindre une matière. Si tu as quelque chose à répondre, parle. — Si nous faisions cette recherche pour le plaisir de disputer, j'estimerais que le mieux est de nous en tenir à la question des maux; mais, puisque nous discutons plutôt par amitié et pour l'utilité du prochain, il con-

Eznik.

Venise : 27.18-29.24.

1. Les maux qui arrivent ici-bas (-ս dans *չարիքս*) d'où seront-ils ?

2. Demandons, nous aussi :

3. les maux qui arrivent sont-ils en quelque façon des personnes (*անձինք*), ou des œuvres de personnes (*արգասիք անձանց*) ?

4. Il convient de penser, disent-ils, que ce sont des œuvres de personnes (*արգասիք անձանց*) ?

5. Et la matière qu'ils disent inféconde et sans formes (*անարգասաւոր եւ անկերպարան*),

6. comment, [28] inféconde et sans forme [mêmes mots] avait-elle la puissance de faire naître dans d'autres des œuvres (*արդ իւ՞ն*)? Si (elle ne le pouvait) pas [1].

7.

[1] Entendre *եթէ ոչ* = *եթէ ոչ կարէր*, d'après *կարէր*, l. 2.

webaram.com

vient, je crois, de remonter plus haut sur ce sujet.

Val. Je pense que depuis longtemps tu connais bien mon intention et mon sérieux dans la discussion :

8. je ne veux pas triompher en présentant le faux d'une façon plausible, mais (je désire) que la vérité soit montrée par une exacte recherche;

9. et je sais bien que telles sont aussi tes dispositions. Ainsi, emploie sans crainte la manière par laquelle tu crois pouvoir trouver le vrai. En choisissant la meilleure, tu ne seras pas seulement utile à toi-même, mais bien à moi pour des choses que j'ignore sans doute.

[166] *Orth.* Tu as avancé, il me semble, que les maux sont des substances [2]; car je ne vois pas qu'ils soient en dehors des substances. Donc, mon ami, puisque tu dis que les maux sont des substances, il faut examiner la question de la substance. Te semble-t-il que la substance soit une nature (*σύστασιν* [3]) corporelle ?

Val. Il me le semble.

Orth. La nature corporelle existe en elle-même, sans avoir besoin qu'il y ait autre chose pour qu'elle reçoive l'existence ?

Val. C'est cela.

10. *Orth.* Te semble-t-il que les maux soient des opérations (*ἐνεργείας*) de quelque être ?

11. *Val.* C'est ce que je crois.

Orth. Les opérations (*ἐνέργειαι*) reçoivent l'être alors seulement qu'il y a un opérant (*ἐνεργῶν*) ?

Val. Je l'accorde.

8 [1].

9.

10. [Voir n° 3 : les maux qui arrivent sont-ils en quelque façon des personnes ou des œuvres de personnes (*արգասիք անձանց*) ?]

11.

[1] Il semble bien qu'Eznik ait utilisé cette réflexion plus haut, en 22.21-24, où on lit : «Car nos efforts ne vont pas à triompher plus ou moins sophistiquement, mais à enseigner en toute droiture la vérité.»

[2] Voir, sans doute, Méthode, éd. B., p. 154.

[3] Ce qui est rassemblé ou consistant, par exemple : la matière. Aristote. P. A., 2, 9; H. A., 3, 15, etc.

webaram.com

Orth. S'il n'y a point d'opérant, le résultat de l'opération n'existera jamais ?

Val. Il n'existera pas.

Orth. Donc, si la substance est une nature (σύστασις) corporelle, et si la nature corporelle n'a pas besoin d'autre chose où elle doive se trouver pour recevoir l'existence ; si, d'autre part, les maux sont des opérations (ἐνέργειαι) de quelque être, et si ces opérations ont besoin de quelque chose où elles doivent se trouver pour recevoir l'existence, les substances elles-mêmes ne sont pas les maux. Si les maux étaient des substances, et si le meurtre est un mal, le meurtre serait une substance. Mais le meurtre est l'opération (ἐνέργεια) de quelqu'un, et le meurtre n'est donc pas une substance. Si tu dis que l'opérant est une substance, nous sommes d'accord. Ainsi, le meurtrier est un homme, et, en tant qu'il est homme, il est une substance ; mais le meurtre qu'il commet n'est pas une substance, mais une opération (ἔργον) [167] de la substance. Nous appelons l'homme tantôt mauvais parce qu'il commet un meurtre, et tantôt bon parce qu'il fait le bien ;

12. et ces appellations appliquées à la substance ont pour origine les accidents qui lui surviennent (ἐκ τῶν συμβεβηκότων αὐτῇ) et qui ne sont pas la substance. La substance (οὐσία) n'est pas meurtre, ou adultère ou quelque autre mal. Mais de même que le grammairien tire son nom de la grammaire, et l'orateur de l'art oratoire, et le médecin, de la médecine, alors que la substance n'est ni médicinale, ni oratoire, ni grammaticale, mais qu'elle reçoit cette appellation des accidents qui lui surviennent (ἀπὸ τῶν συμβεβηκότων αὐτῇ).

13. d'après lesquels elle paraît

12. les maux proviendront des accidents et non point d'elle (la matière) (ի դիպացն լինիցին չարիքն և ոչ ի նմանէ). Car le meurtre n'est n'est en rien une personne (անձն), ni l'adultère n'est en rien une personne (անձն), ni derechef aucun autre des maux (en les prenant) un à un. Mais de même que le scribe tire son nom de la science d'écrire, l'artiste, de l'art, le médecin, de la médecine — et ces choses ne sont en aucune façon des personnes (անձինք), mais de ces choses (ces hommes) reçoivent leurs noms — de même aussi les maux reçoivent leur dénomination des accidents (ի դիպացն).

13.

webaram.com

ainsi nommée, sans être aucun d'eux, de même il me semble que la substance reçoit un nom des choses qui paraissent mauvaises, sans être aucune d'elles.

14. Et comprends pareillement que, si tu imagines quelqu'un autre comme cause des maux pour les hommes, celui-là aussi, selon qu'il agit en eux et leur suggère de faire le mal, est lui-même mauvais par ce qu'il fait (*ποιεῖ*); et la raison pour laquelle [168] celui-là aussi est dit mauvais, c'est qu'il a fait du mal (*ὅτι τῶν κακῶν ἐσ7ὶ ποιητής*). Or, les choses que quelqu'un fait ne sont pas lui-même, mais ses opérations (*ἐνέργειαι*), d'après lesquelles il reçoit l'appellation de mauvais. Car si je disais qu'il est lui-même ce qu'il fait, et s'il fait des meurtres, des adultères, des vols et des choses pareilles, il sera tout cela.

15. Mais s'il est tout cela, et si cela étant fait (*ὅτε γίνεται*), a une nature (*σύσ7ασιν ἔχει*), et, n'étant pas fait (*οὐ γινόμενα*), cesse d'exister, et si cela est fait par les hommes (*γίνεται δὲ ταῦτα πρὸς ἀνθρώπων*), les hommes seront créateurs (*ποιηταί*) d'eux-mêmes [1] et cause de leur propre existence et de leur anéantissement. Mais si tu dis que ces choses sont des opérations (*ἐνεργείας*) de l'homme, être mauvais lui

14. Conséquemment, s'ils viennent à admettre [*ou :* reconnaître] un instigateur et un excitateur, qui jetterait dans l'esprit des hommes les maux, celui-là encore, d'après l'œuvre qu'il fait là (*ի գործոյն զոր գործէ*), reçoit un nom impliquant la méchanceté [*mot à mot :* un nom de malice].

D'autre part on doit savoir ceci : que quoi que fasse (*գործէ*) quelqu'un, ce (qu'il fait) n'est pas par identité lui-même. De la façon que le potier, quand il fait (*գործիցէ*) des vases, ne devient pas lui-même vase, mais est celui qui fait (*գործիչ*) les vases, et de là reçoit de son art, sa dénomination, de la même façon, le malfaiteur, du fait qu'il fait (*ի . . . գործելոյ*) le mal reçoit [29] un nom impliquant la méchanceté [*mot à mot :* un nom de malice] : et ce sera soit «adultère», soit «assassin».

15. Il suit donc de là que c'est avec raison que les hommes sont dits créateurs (*արարիչք*) de maux puisque eux-mêmes sont cause du faire ou du ne pas faire (*պատճառք առնելոյ և չառնելոյ*). [Eznik lisait sûrement *τούτων*, qu'il rapportait aux maux, d'où contresens [1]].

Et nous ne devons pas nommer les maux personnes (*անձինս*), mais : œuvres de personnes (*արդ առնս անձանց*) [2].

(1) Lire *ἑαυτῶν* avec tous les mss. d'Adam. au lieu de *τούτων* (Méth.) avec lequel le raisonnement ne se comprend plus. Eznik lisait certainement *τούτων* : c'est une des nombreuses raisons pour lesquelles nous pensons qu'il avait alors sous les yeux Méthode et non Adamantius. Cette mauvaise leçon explique aussi, en partie, le contresens qu'il fait là.

(2) Ven., 29.7 ajoute : *և չար* «et (œuvres) mauvaises» : ces mots ne sont pas dans le ms. Adjarian, Bibliogr., n° **32**, p. 27.

webaram.com

vient de ce qu'il fait (ποιεῖ) et non de ce qu'il est une substance.

16. Nous disons qu'on l'appelle mauvais d'après les accidents survenus à la substance, et qui ne sont pas la substance, comme le médecin tire son nom (*ou* est médecin) de la médecine. Et s'il est mauvais par son opération mauvaise, et si son opération a eu un commencement, il a commencé d'être mauvais et ces maux ont commencé aussi. S'il en est ainsi, l'homme n'est pas mauvais de tout temps, et les maux ne sont pas increés, puisqu'il apparaît qu'ils sont créés par lui.

[169] IX. *Un compagnon.* — Mon ami, tu me parais avoir bien raisonné avec notre compagnon : de ce qu'il a concédé d'abord, tu as tiré de bonnes conclusions.

17. Oui vraiment, si la matière est sans qualités (ἄποιος), et si Dieu est le créateur des qualités (ποιοτήτων δημιουργός), et si les qualités sont des maux, Dieu sera l'auteur des maux (ποιητής).

18.

19. Ce raisonnement est bon contre cet adversaire; quant à moi, il me paraît faux de dire que la matière est sans qualités (ἄποιον εἶναι). Car on ne peut dire d'une substance quelconque (περὶ ἡστινοσοῦν οὐσίας) qu'elle est sans qualités (ἄποιος).

16.

17. Si de fait ils persistent dans le même entêtement (à soutenir) que la matière était inorganisée et inféconde (*ou* inopérante : *անարդ և անարդգաստաւոր*), et (que) Dieu l'a mise en ordre, en formes et en œuvres (*ou* : informée et fait produire : *ածեալ ի զարդ և ի կերպարանս և յարդգաստս*), ils admettent conséquemment que Dieu est la cause (*պատճառս*) des maux.

18. Mieux eût été que pareille (matière) fût demeurée difforme (*անհեղեղ*) et inféconde (*ou* : inopérante : *անարդգաստաւոր*), que de passer ainsi en œuvres et en formes (*գալ յարդգաստս և ի կերպարանս*), et de devenir la cause d'autres maux (qu'elle-même).

19. Que peut d'ailleurs bien être quoi que ce soit [1] s'il est sans forme (*անկերպարան*)?

De plus dire (de la matière ou de ce quoi que ce soit) qu'elle (*ou* : qu'il) est sans forme (*անկերպարան*) c'est (par le fait même) faire une décla-

[1] Mettre le ` après le premier *իցէ*.

Mais par le fait même qu'on la dit sans qualités (ἄποιον εἶναι) on déclare sa qualité (ποιότητα), en décrivant de quelle sorte (ὁποία) est cette matière, ce qui est une manière de la qualifier (ὅπερ ἐστὶ ποιότητος εἶδος)[1].

20. Ainsi, si tu le veux bien, prenons les choses de plus haut. Il me semble, en effet, que la matière a eu de tout temps des qualités (ποιότητας ἀνάρχως ἔχειν) : et je dis qu'ainsi les maux émanent d'elle, en sorte que Dieu n'est pas l'auteur des maux (τῶν κακῶν. . .ἀναίτιος), mais qu'ils ont tous pour cause (αἰτία) la matière.

[170] *Orthod.* — Je suis content de ton zèle, mon ami, et je loue ta façon sérieuse de discuter. Il convient vraiment que chacun de ceux qui veulent s'instruire ne donne pas bonnement et simplement son assentiment aux choses dites, mais qu'il examine soigneusement les raisons. Car si l'enquêteur, partant d'un faux principe, fournit à son interlocuteur l'occasion de conclure ce qu'il veut, ce n'est pas cela qui convaincra l'auditeur; mais s'il paraît possible de dire avec raison quelque chose[2] [en sens contraire], celui qui assiste [l'auditeur] le dira; car de deux choses l'une : ou bien il tirera du profit en se portant dans le sens qui lui paraît excellent après avoir entendu [l'exposé], ou bien il convaincra l'interlocuteur de ne pas dire la vérité.

X. Il me semble que tu n'as pas eu raison de dire que la matière a des qualités dès l'origine. En effet, s'il en est ainsi, de quoi Dieu serat-il l'auteur? Des substances? Mais,

ration au sujet des formes (*զկերպարանացն*) qu'elle (*ou :* qu'il) a.

20.

[1] Ou bien, en ponctuant le texte grec autrement que Bonwetsch : « Mais en réalité dès là qu'on dit que sa qualité est d'être sans qualité, on indique de quelle qualité est la matière en décrivant cela précisément (*i.e.* ἄποιον εἶναι) qui est une espèce de qualité. »

[2] Lire τι au lieu de ὅτι.

webaram.com

selon nous, elles existent déjà. Des qualités ? Mais nous disons qu'elles existent aussi.

21. Donc les substances et les qualités existant [171] (*οὐσίας τε οὔσης καὶ ποιοτήτων*), il me paraît superflu (*περιττόν*) de donner à Dieu le nom de créateur (*δημιουργόν*).

21. En réalité si elle (la matière) était un être personnel (*անձնաւոր*) et doué de forme (*կերպարանաւոր*) il est superflu (*աւելորդ*) de dire Dieu créateur (*արարիչ*).

Il est difficile — disons : impossible — de reconnaître chez Eznik l'argumentation de Méthode.

Nous avons cité tout au long ce passage chez l'un et chez l'autre pour bien faire apparaître la divergence, et aussi pour donner un exemple frappant des libertés qu'Eznik prend parfois avec son modèle.

A première vue on est tenté de croire qu'Eznik a fait un contresens sur *ποιός*, *ἄποιος*, *ποιότης*, où il aurait vu des dérivés de *ποιῶ* « faire, produire » et non des termes relatifs à la catégorie de la « qualité » (voir parallèles : n^os 1–5).

Il faut pourtant y regarder à deux fois avant d'attribuer à Eznik pareille ignorance de la philosophie grecque.

Dans les pages qui précèdent immédiatement l'endroit que nous venons de citer, l'opposition substance-accident, et l'être (*in — esse*) que reçoit l'accident de la substance où il est reçu, paraissent avoir été assez bien compris et assez bien rendus par Eznik :

MÉTHODE.

Éd. Bonw., 1917. Bibliogr., n° **25**, 163.7–164.13.

1. *Orth.* Donc, si Dieu n'a pas fait les qualités (*ποιότητας*) avec des qualités subjacentes (*ἐξ ὑποκειμένων ποιοτήτων*) et si elles ne viennent pas des substances (*ἐκ τῶν οὐσιῶν*), puisqu'elles ne sont pas les substances mêmes, il faut dire nécessairement qu'elles ont été tirées du néant par Dieu.

EZNIK.

Ven. 26.2–27.17.

1. En réalité si l'œuvre de créateur consiste précisément à créer des natures (*զբնութիւնս*) et non pas [seulement] [1] de l'organisation, de l'ordre, des formes (*արդս և զարդս և կերպարանս*), il est clair qu'il est superflu de penser que Dieu a fait ce monde (en le tirant) de quelque matière collatérale (*ի նիւթոյ ինչ իմեքէ յընթերակայէ*) mais (il faut penser qu'il l'a tiré) du néant et du non-être.

[1] Page 26.4 : *միայն*, n'est pas dans le manuscrit, voir Adjarian, Bibliogr., n° **32**, p. 26.

2. Donc, il me semble, tu avais tort de trouver impossible de penser que quelque chose ait pu être tiré du néant par Dieu.

3. Nous pouvons raisonner ainsi là-dessus. Nous voyons des hommes parmi nous qui font quelque chose de rien, alors même qu'ils paraissent le faire avec quelque chose. Ainsi, prenons comme exemple les architectes : ils font des villes de ce qui n'était pas des villes, et aussi des temples de ce qui n'était pas des temples. Si, parce qu'ils travaillent sur des substances (*ὅτι τούτοις οὐσίαι ὑπόκεινται*), tu penses qu'ils font ces œuvres avec des choses existantes, tu te trompes. Car ce n'est pas la substance (*οὐσία*) qui fait (*ποιοῦσα*) la ville ou les temples, mais l'art qui s'exerce sur la substance. Et l'art ne vient pas d'un art caché (*mot à mot* sous-jacent : *ὑποκειμένης*) dans les substances, mais du néant de l'art dans les substances (*ἀλλ' ἐξ οὐκ οὔσης ἐν αὐταῖς γίνεται*). Tu objecteras sans doute que l'artiste, tire de l'art qu'il a l'art qu'il met dans la substance. A cela on peut très bien répondre, je crois, que cet art ne vient pas non plus dans l'homme d'un art subjacent (*ὑποκειμένης*). Car il est impossible d'admettre un art qui existe en lui-même : *il est (de la catégorie) des accidents (τῶν συμβεβηκότων) et des êtres qui existent seulement quand ils sont dans une substance (ἐν οὐσίᾳ τινί).*

4.

2.

3. D'ailleurs nous voyons bien les hommes eux-mêmes faire quelque chose (en le tirant) du non-être.

Par exemple les constructeurs ne font pas des villes (en les tirant) de villes, ni des temples (en les tirant) de temples. Dans leur cas, parce qu'ils n'ont pas la puissance de faire quelque chose absolument de rien, les pierres qu'ils assemblent dans leurs constructions ne s'appellent plus pierres, mais villes ou temples. Car 'construire' [1] des villes ou des temples n'est pas œuvre de (ou d'une) nature (*բնութեան գործ*), mais œuvre de l'art qui est dans telle nature (*որ ի բնութեանն*). Et l'art ne reçoit pas ce qui le fait art de je ne sais quel (élément) collatéral (*ոչ է թէ յըն թե բաղկացէ ինչ իմեքէ*) qui serait dans telles natures (*որ ի բնութիւնսն իցէ*), *mais des accidents qui existent accidentellement par rapport à telles natures* (*այլ ի դիպացն որ դիպին ի բնութեանցն* [2]).

4. Parce que rien de personnel (*անձնաւոր*) que ce soit n'a la puissance pour faire apparaître [3] l'art (en le tirant) d'(êtres) personnels (*յանձնաւորաց*), mais bien en le

[1] Restituer *շինել* avec Galemkhear et Smyrne; Schmid, Bibliogr., n° **4**, trad., p. 35, n° 98.

[2] Cet emploi de l'ablatif ici se rattache, croyons-nous, à l'emploi signalé par Meillet, *Gramm.* Bibliogr., n° **49**, p. 82, vers le bas.

[3] Texte : *ցուցանել*; on est tenté de lire ici *ծնուցանել* «faire naître», bien meilleur, d'après 28.2 : *կարէր . . . ծնուցանել*

webaram.com

	tirant de tels *accidents qui ont tel être accidentel;* (*այլ ի դիպածին որք դիպին*); [27] le serrurier par exemple (tire son art) de la serrurerie, et le menuisier (*ou :* charpentier) de la menuiserie (*ou :* charpenterie).
5. L'homme peut exister sans l'art d'architecte; mais l'art n'existe pas, si l'homme n'existe pas au préalable. Il faut donc conclure nécessairement que les arts ont été produits de rien dans les hommes.	5. Car l'homme, même avant l'art existe, mais l'art n'existe pas qu'auparavant l'homme n'existe. D'où nécessité de dire que chez les hommes l'art est créé de rien.
Si donc nous avons montré qu'il en est ainsi pour les hommes, comment ne convient-il pas de dire que Dieu a pu faire de rien non seulement les qualités (*ποιότητας*), mais encore les substances (*οὐσίας*).	Et s'il en est ainsi chez les hommes, à combien plus forte raison, quand il s'agit de Dieu, conviendra-t-il de penser qu'il est non seulement créateur d'organisation, d'ordre, de formes (*ոչ միայն արդուց եւ զարդուց եւ կերպարանաց արարիչ է*), mais encore capable de faire de rien des natures (*բնութիւնս*),
6.	6. et non pas des œuvres de matière (*արգասիս նիւթոյ*) de laquelle (dans leur hypothèse) Dieu, après triage, a fait du bon une part, et du mauvais mêlé de lie une autre part, d'où il résulte que la (partie) mêlée de lie s'efforce de troubler (la partie) limpide.
7. En effet, s'il paraît possible que quelque chose soit fait de rien, on voit que cela est possible aussi pour les substances.	7.

On voit que si l'opposition : substance-accident (n° 3, fin) paraît assez bien traduite, sinon entièrement comprise, l'opposition : substance-qualité, elle, demeure aussi effacée dans ce passage (26.2-27.17) qu'elle l'est dans celui qui y fait suite (27.18-29.24) et que nous avons cité plus haut.

Nous avons insinué qu'Eznik ne paraît pas l'avoir entièrement comprise. Et, en effet, il ne paraît pas avoir bien saisi que la « forme » introduite dans les pierres assemblées en villes ou temples soit une « qualité », *ποιότης*, tirée du néant. Il n'y voit que l'arrangement nouveau de natures (= pierres) préexistantes. D'où cette phrase qui détonne dans le raisonnement de Méthode : « Dans leur cas (des constructeurs) parce qu'ils *n'*ont *pas* la puissance de faire quelque chose absolument de rien, les

pierres qu'ils assemblent ne s'appellent plus pierres, mais villes ou temples. »

Pour faire cadrer cette phrase avec le grec, il faudrait précisément supprimer la négation. Mais le չ- dans չկարեն est parfaitement attesté dans le manuscrit et nous n'osons pas le supprimer. Il semble, en effet, qu'Eznik ait voulu ici distinguer la puissance absolue que Dieu a de créer « *ex nihilo sui et subiecti* », de la puissance relative qu'a l'homme de créer quelque chose « *ex nihilo subiecti* »; d'où cette restriction : « parce qu'ils n'ont pas la puissance de faire quelque chose *absolument* de rien ».

Mais que ce quelque chose, que cet accident, introduit dans les pierres, devenues villes, ou dans l'homme, devenu artiste, soit une « qualité » proprement tirée du néant, ce qui est nettement la pensée de Méthode, c'est ce qu'Eznik ne paraît pas avoir compris ou voulu admettre. La paraphrase peu claire qu'il ajoute de son cru au n° 4 (seconds parallèles), tend, elle aussi, à confirmer cette supposition.

Au surplus, dans ces deux passages, le mot *արգասիք* est employé avec deux déterminatifs différents : *արգասիք անձանց* : correspondant au grec *ποιότητας οὐσιῶν* (premiers parallèles n^os^ 3, 4) et *արգասիս նիւթոյ* : sans correspondant dans le grec (seconds parallèles, n° 6). Au point de vue arménien, ces deux emplois éclairent un peu le sens de ce mot, mais ni dans un cas, ni dans l'autre, on ne peut le traduire, croyons-nous, par le terme technique de « qualité ».

Qu'on relise toute la discussion sur la matière : 18.24-34.7 : à chaque instant chez Méthode l'opposition : substance-qualité intervient; dans tous les endroits correspondants chez Eznik cette notion de « qualité » apparaît effacée. Disons-le, la traduction allemande de Schmid et Galemkhear nous paraît décidément avoir indûment, en ces pages, interprété l'arménien d'après le grec.

Et la question se pose à nouveau : est-ce par ignorance, est-ce délibérément qu'Eznik a ainsi dénaturé les argumentations de Méthode ?

Il y a un indice qui laisserait supposer qu'il s'agit, au moins pour le premier passage que nous avons examiné, d'une transformation voulue.

Pour 27.18-29.24, en effet, on aura remarqué que, chez Méthode, il y a deux oppositions qui s'entremêlent : substance-qualité (premiers parallèles, n^os^ 1-5) et : nature opérante-opération (premiers parallèles, n^os^ 10 et suivants); la première

webaram.com

relevant de la catégorie de l'être, métaphysique plutôt; la seconde, de la catégorie de l'action, morale plutôt.

Eznik n'aurait-il pas voulu délibérément ne retenir que la seconde? Et, de ce biais : nature opérante (dans le cas de l'homme : *personne*) – opération (dans le cas de l'homme : actes moraux, *œuvres*), transformé toute l'argumentation de Méthode?

Dans ce cas *արդասիք* (proprement ἐργασίαι) pourrait, peut-être dans *արդասիք անձանց* traduire ἐνέργειαι. Et à toute cette adaptation aurait aidé le contresens presque forcé que devait faire faire à Eznik la mauvaise lecture τούτων, que nous avons signalée au n° 15 des premiers parallèles (p. 119).

De fait, si l'on s'en tient au texte seul d'Eznik, ce qu'on y lit a un sens et forme un exposé cohérent. On peut le résumer parfaitement comme il suit :

Origine des maux.

1. Les maux sont des œuvres de personnes (premiers parallèles n°s 1-4);
2. Les maux sont des dénominations accidentelles (*ibid.*, n°s 5, 6, 12, 14);
3. Les hommes sont créateurs des maux, puisqu'ils sont les causes du faire ou du ne pas faire (*ibid.*, n° 15).

Puis Eznik passe à un autre sujet :

Dieu n'a pas seulement organisé la matière.

— Si Dieu a organisé la matière, laquelle a produit les maux, Dieu est la cause des maux (*ibid.*, n° 17);
— Réflexions adjacentes peu liées entre elles ni au reste (*ibid.*, n°s 18, 19, 22); etc.

Pour ce qui concerne l'origine des maux, en particulier, il y a chez Eznik une pensée suivie, mais ce n'est plus du tout l'argumentation de Méthode.

Arrêtons-nous. Il ne s'agit plus ici de critique textuelle mais de philosophie et de vocabulaire philosophique.

Il serait évidemment très intéressant d'étudier dan quelle mesure Eznik a traduit ou modifié les doctrines de Méthode.

Il semble bien que chez Eznik — soit tournure personnelle de son esprit, soit nécessité de se faire comprendre — les préoccu-

webaram.com

pations pratiques, religieuses et morales, aient eu le pas sur les spéculations métaphysiques.

Dès qu'il arrive expressément à la question du mal fait par l'homme (34.8-39.24) et surtout à la question de la liberté (39.25-58.26), ou aux questions proprement religieuses, par exemple : les raisons que Dieu avait de créer (236.6-239.24), il se sent tout à fait chez lui et sa traduction de Méthode devient beaucoup plus exacte et plus littérale.

Nous le verrons [1], de deux argumentations de Méthode : espèce et genre, tout et partie, laisser de côté la première, sans doute parce qu'il la jugeait trop subtile et inaccessible à ses lecteurs.

Est-ce pour la même raison qu'il aurait, en 27.18-29.24, et en général partout en 18.24-34.7, modifié l'argumentation de Méthode : substance-qualité ?

Ou bien serait-ce que lui-même se serait mépris sur le sens technique de *ποιός*, *ποιότης*, *ἄποιος*, etc. ?

Toujours est-il que les épithètes arméniennes qui rendent *ἄποιος*, par exemple, dénotent des conceptions essentiellement quantitatives.

Անիրան, 21.10 «sans buste», Méthode : 154.3 :
Անկերպարան «sans forme, sans figure», և անզարդ «sans ordre» և անյարդ «inorganisée», 25.21-22 : *trois* adjectifs en face du seul *ἄποιον* : Méth. 162.6 ;
Անարդասաւոր «inféconde, improductive», 27.25-26 ; Méth. 165.5 ;
Անարդ և անարդասաւոր, 29.9-10 : les *deux* adjectifs en face du seul *ἄποιος* : Méth. 169.3 ;
Անկերպարան (2 fois), 29.19-21 : Méth., *ἄποιος* (2 fois), 169.7.8.

Plusieurs de ces mêmes adjectifs arméniens rendent d'autres adjectifs grecs que *ἄποιος*, et qui eux n'ont rien de systématique :

Անկերպարան, 21.10-11 = *ἀσχημάτιστος*, Méth., 154.3 ;
Անզարդ և անյարդ և անկերպարան, 24.1-2 = le seul *ἄκοσμος*, Méth., 159.14 ; le slave a quelque chose qui correspondrait à *ἄτακτος καὶ ἄκοσμος* :
...յանզարդս և յանյարդս և յանկերպարանս, 24.7-8 = le seul *ἐν ἀκοσμήτοις*, Méth. 160.1-2 ; le slave a quelque chose qui correspondrait à *ἐν ἀκοσμήτοις καὶ ἀτάκτοις*.

[1] Voir ici plus bas, p. 171, n° 4.

Tout incomplets qu'ils sont, ces relevés sont déjà significatifs : ils montrent la façon quantitative dont Eznik traduit *ἄποιος*.

Eznik a-t-il ainsi dénaturé Méthode par condescendance pour l'intelligence imaginative de ses lecteurs ? Ou bien lui-même n'est-il pas arrivé à exorciser cette décevante quantité, et n'a-t-il jamais compris — comme d'ailleurs tant d'autres théologiens-philosophes, qui jouissent d'un renom plus ou moins mérité, ne l'ont jamais compris — ce que c'était au juste qu'une « forme » dans le système d'Aristote ?

Ces questions mériteraient certainement d'être étudiées pour elles-mêmes, mais on ne pourra les résoudre que lorsque l'on aura d'Eznik une bonne édition et un lexique. Alors sans doute pourra-t-on préciser davantage chez Eznik le sens de mots tels que *բնութիւն*, *դէպ*, *անձն*, *արդասիք*, etc., et se faire une idée plus précise de sa philosophie.

[Le problème posé dans les pages précédentes a intéressé M. A. Meillet. Une note de lui, à paraître dans le prochain fascicule de la *Revue*, donnera le principe de la solution.]

webaram.com

webaram.com

CHAPITRE II.

LE TEXTE ARMÉNIEN D'EZNIK.

Toutes les questions relatives au texte arménien d'Eznik se laissent aisément répartir dans les catégories, classiques en critique textuelle : ordre (transpositions, interversions, ...), quantité (lacunes, additions, interpolations, ...), qualité (fautes, variantes, ...) ; nous les examinerons dans cet ordre.

I. INTERVERSIONS. TRANSPOSITIONS À FAIRE. — (ORDRE).

A. LES OPINIONS DES CRITIQUES.

Y a-t-il dans le texte d'Eznik des interversions accidentelles auxquelles il faille remédier par des transpositions ?

Plusieurs des critiques qui ont étudié Eznik avant nous le pensent. Disons-le tout de suite : tel n'est pas notre avis. Mais il va sans dire qu'en jugeant ainsi, nous avons en vue uniquement le texte du manuscrit retrouvé et non celui de l'édition de Smyrne ou de Venise, qui elles, se sont permis, sans le dire, une transposition injustifiée (1).

Étant donnée l'autorité des critiques que nous avons devant nous, il convient de discuter leurs opinions avant de formuler une conclusion ferme.

Au sujet des transpositions à faire dans Eznik, Norayr de Byzance était très affirmatif. Parmi les futures études qu'en décembre 1887 il promettait de publier dans son «Բանասէր (2), on lit :

Եզնիկ կողբացի և իւր գրուածն ընդդէմ Աղանդոց ։ «Ապա ցուցանեմ թէ խառնակութիւնք կան ի գիրս Եզնկայ ի յետւ յառաջութենէ թերթից գրչագրաց ։

(1) Voir ici plus bas, p. 150-156.

(2) Bibliogr., n° 31, cahier II, 3 déc. 1887, p. 3.

webaram.com

Eznik de Kołb et son *Contre les sectes* : je montrerai qu'il y a dans le livre d'Eznik des embrouillements qui résultent de l'interversion de feuillets de manuscrits.

Malheureusement le «Բանասէր» n'a pas eu d'autres numéros que les deux premiers et Norayr n'a jamais publié le travail qu'il annonçait alors [1]. Nous ne pouvons donc que rappeler ici cette hypothèse sans songer à la discuter.

A la suite des comparaisons synoptiques qu'il avait établies entre Eznik et Méthode [2], le R. P. Galemkhear avait, vers 1893, formulé quelques conclusions.

En ce qui concerne la valeur du texte arménien, ces conclusions étaient plutôt optimistes. Les nôtres le seront aussi d'ailleurs, mais pourtant pas à ce point. Nous retrouverons le R. P. Galemkhear quand nous parlerons de la qualité du texte [3]. Qu'il nous suffise ici de citer son opinion relativement aux transpositions à faire. Pour lui : «un seul endroit paraît avoir été interverti [4], ce qui certainement doit être attribué à un copiste [5]».

Enfin, peut-être influencé par l'hypothèse de Norayr, Adjarian [6], en 1904, a proposé pour quatre ou cinq endroits de remédier au désordre apparent du traité d'Eznik par des transpositions.

Nous allons reprendre tous ces cas, un à un, dans l'ordre où ils se présentent dans le *De Deo* d'Eznik et nous rétablirons au fur et à mesure la vérité des faits.

B. LA VÉRITÉ DES FAITS.

a. Contre Galemkhear.

Galemkhear lit 24.1-10 avant *և եթէ ի մասն ինչ* 23.14 et suiv. La traduction allemande adopte cette transposition (p. 33). Pour ce faire, Galemkhear et Schmid se basent sur l'ordre du

(1) Communication écrite du R. P. N. Akinean, 5 février 1923.
(2) Voir ici plus haut, p. 13.
(3) Voir ici plus bas, p. 193.
(4) Voir ici plus bas, p. 130-134.
(5) Bibliogr., n° **33**, p. 86 de la 1re partie.
(6) Bibliogr., n° **32**, p. 96-104, sous les nos 3, 4, 5, 7.

webaram.com

Méthode grec. Mais tout le contexte où ce passage se trouve a été entièrement bouleversé par Eznik. On en jugera par la comparaison synoptique que nous donnons ici des deux en traduction française.

MÉTHODE

(édit. Bonwetsch, 1917)(1).

[P. 157.] V. *Orth.* — Tu recon-
1 naîtras, je pense, qu'il est impossible
que deux êtres increés existent à la fois, si tu veux bien m'accorder tout d'abord qu'il faut absolument choisir de deux choses l'une : ou Dieu est séparé de la matière ou il n'en est pas séparé. Si donc on veut dire qu'il ne fait qu'un (avec elle), il faut dire qu'il n'y a qu'un (être) increé : car chacun des deux fait partie de l'autre; et si réciproquement [p. 158] l'un est partie de l'autre, il n'y a pas deux increés, mais un seul composé de parties différentes; car l'homme a des membres différents, et pourtant nous ne le divisons (morcelons) pas en plusieurs êtres. Mais si nous disons, avec raison, que l'homme, composé de plusieurs parties a été fait par Dieu comme *un* être créé, il faut dire aussi que si Dieu n'est pas séparé de la matière, il ne fait (avec elle) qu'un seul être increé.

Mais, si l'on dit qu'il en est sé-
2 paré, il faut qu'il y ait entre eux
deux quelque chose qui marque leur séparation. Il est impossible en effet d'admettre une distinction entre deux êtres, s'il n'y a pas autre chose au moyen de quoi l'un se distingue de l'autre. Et cela ne vaut pas seulement dans cette hypothèse, mais en multipliant les êtres autant qu'on voudra; car, ce que nous avons dit de deux increés, vaut également s'il y avait [p. 159] trois increés. Je demanderais aussi : sont-ils séparés les uns des autres, ou uni l'un à l'autre?

EZNIK

(édit. Venise, 1826).

[Sujet général de la discussion : impossibilité de deux increés (Dieu et matière) coexistants.]

[P. 22.25.] Cette [vérité] nous
montre qu'il est impossible à deux 1
increés d'exister ensemble [*ou :* à la fois : ἅμα]. [p. 23] Car là où deux choses quelconques sont ensemble [*ou :* n'en font qu'une] 'il n'y a nécessairement qu'une seule chose, et
là où il y a deux choses quelconques 2
séparées' (2) il y a nécessairement entre elles quelque chose qui les sépare.

[I. Dieu dans la matière.]

Maintenant comment veulent-ils concevoir Dieu? Dieu sera-t-il [*ou :* est-il] dans la matière tout entière comme en un lieu, ou dans une seule de ses parties?

[1. Dieu tout entier dans la matière tout entière.]

S'ils disent que Dieu tout entier est dans la matière tout entière, si grand qu'ils diront être Dieu, la matière se trouve être plus grande que Dieu. Car étant donnés un contenant et un contenu quelconques, le contenant se trouve plus grand que le contenu, puisqu'il est capable de le contenir tout entier.

[2. Dieu dans une partie de la matière.]

Et (s'ils disent) qu'il est dans une
partie seulement de la matière, en- 6

(1) Traduction Condamin : voir Bibliogr., n° 26.

(2) L'arménien est ici à corriger d'après le grec : voir p. 166-169.

Si l'on dit qu'ils sont unis, je raisonnerai comme tantôt; et si on les dit séparés, on devra nécessairement admettre l'existence d'une chose qui les sépare.

VI. Si l'on fait une troisième hypo-
thèse applicable aux êtres increés, à
savoir, que ni Dieu n'est séparé de la
matière, ni il ne lui est uni comme
partie, mais que Dieu est dans la
matière comme dans un lieu, ou bien
la matière en Dieu — que l'on fasse
bien attention à ceci : si nous disons
que la matière est le lieu de Dieu,
il faut nécessairement dire que Dieu
est localisé et limité par la matière;
3 il faut alors qu'il soit porté au ha-
sard, comme la matière, qu'il ne
soit pas immobile et ne reste pas in-
dépendant, puisque le contenant est
porté çà et là. De plus, il faut dire
que Dieu a été dans la pire situation
(*ou* : dans des choses mauvaises). Car,
si autrefois la matière était en dé-
sordre, et s'il l'a ordonnée, [p. 160]
4 dans le but de l'améliorer, Dieu était
autrefois dans une chose en dés-
ordre. Je pourrais demander aussi :
5 est-ce que Dieu remplissait la matière,
ou se trouvait-il dans une de ses par-
ties? Car, si l'on veut dire que Dieu
6 était dans une partie de la matière,
on le fait dans la même mesure plus
petit que la matière, puisqu'une par-
tie de la matière contenait Dieu tout
entier. Si l'on dit, au contraire qu'il
7 était dans toute la matière et que
par elle entière il a été contenu,
qu'on explique comment il l'a orga-
nisée. Il faut admettre, en effet, ou
que Dieu s'est contracté, pour orga-
niser ensuite la partie d'où il s'est
retiré, ou qu'il s'est organisé lui-
même avec la matière, n'ayant point
de lieu où se retirer. Mais si quel-
8 qu'un dit que la matière est en Dieu,
il faut pareillement se demander :
Est-ce dans des intervalles que Dieu
laisserait en lui-même, et comme les
animaux sont dans l'air, [p. 161]

core ainsi la matière se trouve par le fait mille fois plus grande que Dieu, puisqu'une petite partie de la matière s'est trouvée capable de le recevoir tout entier.

[3. Dieu, pas dans la matière : ni dans la matière tout entière, ni dans une de ses parties.]

Et (s'ils disent) que (Dieu) n'est
ni dans la matière (tout entière) ni
dans quelqu'une des parties de la
matière, il est clair qu'il y avait 2
quelque autre chose faisant intervalle
entre tous les deux (et) plus grand
que tous les deux [puisqu'il les con-
tenait tous les deux]; et (alors) on
se trouve en présence non pas de
deux choses coéternelles, mais de
trois : Dieu, la matière et l'inter-
valle, et (ceci) surtout (à noter) :
l'intervalle étant plus grand que tous
les deux.

[Conséquences de I : Dieu dans la matière.]

[1.] [P. 24.] Si donc il y eut un
temps où la matière était sans ordre, 4
inorganisée, sans forme, et si Dieu
l'a organisée, puisqu'il voulut opérer
le changement de l'état mauvais où
elle était à (l'état) bon où elle est,
il suit de là qu'il y eut un temps où
Dieu était dans le désordre, dans
l'inorganisation (*ou* : l'inorganique),
dans la difformité, et il était (alors)
nécessaire que, comme effectivement 3
faisait la matière, Dieu aussi allât en
s'emmêlant dans sa course.

[2.] De plus, si, comme ils di-
sent, Dieu était dans la matière 7
tout entière, au moment où il met-
tait en elle ordre, organisation,
formes, lui-même où pouvait-il (alors)
être contenu, puisqu'il n'y avait pas
d'autre lieu où il pût être contenu?
Serait-ce qu'il mettait en lui-même,
en même temps que dans la ma-
tière, ordre, organisation, formes,
puisqu'il n'existait nulle part de lieu

webaram.com

(l'air) se séparant et se partageant pour recevoir ce qui est en lui, ou comme en un lieu, c'est-à-dire comme l'eau dans la terre? Si nous disons «comme dans l'air», nous devons ad-
9 mettre que Dieu est divisible, et si c'est comme l'eau dans la terre, puisque la matière était en désordre et en confusion, et de plus avec des (qualités) mauvaises, il faut dire que
10 Dieu est le lieu de choses confuses et mauvaises. Et cela ne paraît pas heureux, mais plutôt dangereux. Car tu veux une matière, pour ne pas faire Dieu l'auteur des maux, et en cherchant à éviter cela, tu fais de lui le réceptacle des choses mauvaises.

pour le contenir? Ce qui est de la dernière impiété.

[II. La matière dans Dieu.]

Ensuite, au cas où ils viendraient
à dire que la matière était en Dieu, 8
il faudrait de la même façon demander : «comme se séparant (1) de lui, comme les animaux [p. 25] au milieu de l'air, qui sont en lui et se séparent de lui? ou comme dans un lieu, comme l'eau dans la terre?»

De plus, ils disent de la matière 10
qu'elle était inajustée, sans ordre, inorganisée et mauvaise. Mettons qu'il en soit comme ils pensent; il s'ensuit que Dieu était le lieu des maux, puisque ces difformités, ces désordres étaient en lui, ce qui est d'une impiété sans mesure : penser de Dieu qu'il fût un temps le réceptacle des maux, et conséquemment le créateur des maux!

Encore ceci : (Dieu) serait en plus 9
divisible, si (la matière) était en lui comme dans un lieu.

Nous avons numéroté à la suite, de 1 à 10, dans la marge de Méthode, une série de développements : on n'a qu'à voir dans la marge d'Eznik dans quel ordre se retrouvent les mêmes chiffres : un simple coup d'œil suffit pour se rendre compte du remaniement énorme qu'Eznik a fait subir ici à sa source.

Nous avons comparé Eznik à Méthode parce que le P. Galemkhear s'est appuyé sur Méthode pour faire sa transposition. Mais nous aurions pu tout aussi bien comparer Eznik à Adamantius où ce passage de Méthode se retrouve textuellement avec quelques petites suppressions qui n'ont ici aucune importance. Il y a même quelques indices qui donnent à penser qu'en dictant son adaptation Eznik avait alors Méthode sous la forme Adamantius entre les mains (2). Quoi qu'il en soit, le résultat d'une comparaison d'Ez-

(1) Je garde *զատուէ* du manuscrit que les Mxitharistes ont corrigé dans le texte de Venise en *զատ ինչ*, et je l'entends au sens moyen; cf. *զատչիմ* La phrase d'Eznik n'est pas bien claire et cela tient probablement à l'état flottant du texte grec qu'il avait sous les yeux : voir ici plus haut, p. 102.

(2) Voir ici plus haut, p. 100.

webaram.com

nik avec Adamantius eût été absolument le même : le bouleversement eût apparu aussi net. Ce n'est pas une transposition qu'il faudrait faire pour rétablir dans la suite des développements une concordance parfaite entre Eznik et Méthode, ou entre Eznik et Adamantius : c'est plusieurs. Le plus sage est de n'en faire aucune, et de respecter l'ordre du manuscrit qui représente un ordre voulu par Eznik.

On aperçoit en effet, jusqu'aux raisons de logique personnelle qui l'ont fait ici, comme bien souvent ailleurs[1], modifier l'ordre de sa source. Eznik a préféré grouper les conséquences de l'hypothèse I : Dieu dans la matière, après avoir exposé cette hypothèse dans ses deux modalités : 1. Dieu tout entier dans la matière tout entière; 2. Dieu dans une partie de la matière, et leur double contradictoire : 3. Dieu ni dans la matière tout entière ni dans une de ses parties. Cela fait, il est passé à la deuxième hypothèse : la matière dans Dieu.

Au reste, il n'y a pas seulement dans l'ordre que l'on observe ici entre Méthode et Eznik des différences, on en observe aussi dans la manière de raisonner.

L'existence de trois coéternels et non plus de deux que tire Eznik en II. 3 (n° marginal : 2) suit également du raisonnement que fait Méthode (n° marginal : 2), mais le raisonnement est plus général chez Méthode : quel que soit le nombre de choses séparées si elles sont unies elles n'en font qu'une, si elles sont séparées il y aura toujours en dehors d'elles, en plus de leur nombre, quel qu'il soit, une autre chose qui les sépare. Eznik, lui, applique le principe général au cas particulier et concret, des deux qui l'intéressent *hic et nunc* : Dieu et la matière. Il y a là quelque chose de plus pragmatique et de moins purement spéculatif que chez Méthode,

Concluons : il faut constater ces différences et ne pas toucher au texte.

b. Contre Adjarian.

Les hypothèses hardies d'Adjarian[2] présentent ensemble lacunes et transpositions : les unes veulent appuyer les autres.

Nous mettrons ici d'abord en relief ce qui a rapport aux transpositions. Mais pour ne pas avoir à citer deux fois Adjarian, nous

[1] Voir ce que nous avons constaté pour Aristide, p. 37, Hippolyte, p. 39, Epiphane, p. 54, Adamantius, p. 66.

[2] Bibliogr., n° 32, chap. VI, p. 96-104.

webaram.com

examinerons aussi, dès à présent, à l'occasion, ce qui, dans ses hypothèses, a trait aux lacunes. Dans le paragraphe consacré spécialement à celles-ci [1] nous renverrons à ce que nous en aurons dit ici au paragraphe des transpositions. Du point de vue critique, il y a, croyons-nous, intérêt et commodité, à présenter séparément transpositions et lacunes.

1. 82.11–15 à lire après 84.23.
Adjarian écrit :

Au chap. xx du liv. I (p. 79-82) Eznik expose les causes pour lesquelles la mort prématurée est entrée dans le monde. Il développe ensuite ces causes, puis montre brièvement d'où les guerres, la fornication, la possession diabolique ont pris leur origine. Immédiatement après commence le chap. xxi [p. 82.11-85.20], par ces mots : «Ceci a été dit à cause de la question que posent certains : «Si les pécheurs sont «tourmentés par les diables, les enfants innocents, pourquoi les diables «peuvent-ils les posséder?» [82.11–15] Cela indique qu'avant de commencer le chap. xxi, Eznik, devait avoir fini d'examiner cette question, posée par certains : Pourquoi les enfants innocents sont-ils aussi punis par la possession diabolique? Mais en réalité ce qu'Eznik en disait n'existe plus. Eznik examine cette question d'une façon assez étendue au chap. xxi, exactement après ces paroles, en 82.16-84.23. Lorsque, en 84.23, cette question est terminée, Eznik passe tout à coup à un nouveau sujet : «Mais que le diable ne chasse pas le diable (Dieu) l'a bien montré : Si Satan, dit-il, etc.» Il semble clair qu'il y a ici un dérangement. D'abord il faudrait que le début du chap. xxi, p. 82.11-15 «Ceci a été dit, etc.» soit placé après 84.23. En second lieu la partie qui vient après 84.23 : «Mais que le diable ne chasse pas le diable...» devait former vraisemblablement un nouveau chapitre, commençant peut-être par quelques lignes d'introduction qui sont perdues. (Cf. en opposition avec ce [vide constaté ici] l'introduction du chap. xxii : 85.21-22 : «Mais les sorciers, dit-on, envoient les diables et chassent les diables».) En troisième lieu, après avoir ôté l'introduction qui se trouve au début du chap. xxi [82.11-15] il faudrait d'une certaine façon relier les deux parties entre elles et ce raccord aussi est perdu [2].

Je réponds :
Résumons d'abord tout ceci en une ligne :
... 82.10, lacune, 82.16 — 84.23 + 82.11–15, lacune, 84.24...

[1] Voir ici plus bas, p. 145-157.
[2] Bibliogr., n° 32, p. 99-100.

Tout cet échafaudage de suppositions s'écroule comme un château de cartes, si l'on relit Eznik, comme il doit être lu : *par ensembles*, et sans tenir compte de la division en chapitres de Bagratouni, presque aussi mauvaise que sa division en quatre livres. C'est en partie certainement cette division en chapitres qui a égaré ici Adjarian.

Tout d'abord la section entière sur les possessions diaboliques, qui commence en 82.1 (et non pas en 82.11 !) et finit en 90.8, est parfaitement à sa place dans le plan général du problème du mal : qu'on veuille bien pour ce point se reporter à la table analytique [1].

Ensuite, le contenu même de cette section se laisse nettement subdiviser en deux parties où tout se tient.

82.1–84.23 : Pourquoi Dieu *permet* les possessions diaboliques;

84.24–87.5 : Dieu seul peut *chasser* le diable, par lui-même ou par ses saints.

87.6–90.8 : Conclusion.

Nous allons en donner ligne par ligne une analyse détaillée :

POSSESSIONS DIABOLIQUES.

1. — Pourquoi Dieu *permet* les possessions diaboliques.

82.1-10 — Les possessions diaboliques ont lieu à cause de l'orgueil de l'homme. Le père FOUETTE d'abord *l'esclave*, pour donner à penser au *fils* qui se conduit mal, et qu'il s'amende; s'il ne s'amende pas, le *fils* lui-même est puni.

XXI) 82.11-15 — Ceci vient d'être dit [2] [*c'est-à-dire :* ces exemples du *fils* et de l'esclave viennent d'être donnés par nous] à cause de la question posée par certains : Si les pécheurs sont tourmentés par le diable à cause de leurs péchés, pourquoi les diables peuvent-ils posséder les enfants *innocents ?* [Cette phrase *annonce*

[1] Voir ici plus haut, p. 24.

[2] L'édition de Smyrne a *արդ ասասցուք*. «Maintenant nous dirons...» (voir Schmid, Bibliogr., n° 4, p. 69, n. 250), mais étant donné le caractère arbitraire des variantes de cette édition, il n'y a pas à en tenir compte. Le manuscrit a, comme Venise : *այս ասացաւ*.

webaram.com

les développements qui vont suivre, et n'est pas la conclusion de développements antérieurs perdus, comme le veut Adjarian.]

Réponse générale.

82.16-24 *Tout* homme est appelé à la ***filiation*** divine : «Israël est mon *fils* premier né» [Exode, IV, 22], «j'ai engendré des *fils* et je les ai élevés» [Isaïe, I, 2 et Jean, I, 12].

82.25-83.9 Dieu nous traite comme des *fils* : pour nous avertir il frappe d'abord devant nous, comme tout à l'heure *l'esclave*, nos bêtes, nos champs, nos vignes; puis, si nous ne nous corrigeons pas, il nous frappe nous-mêmes : maladie, paralysie, possession diabolique.

83.9-13 Les *innocents* eux-mêmes sont tourmentés pour que les autres aient bien dans l'esprit cette parole du Sage : «Si le juste à peine a la vie [*i. e.* est sauvé] l'impie et le pécheur où les trouvera-t-on? [*i. e.* que deviendront-ils?» Prov., XI, 31 et I Pet., IV, 18].

83.13-16 Et ceci pour que le juste ne se relâche pas dans sa justice, et que le pécheur ne reste pas toujours dans ses péchés.

83.16-84.2 Et de cela, Dieu n'est pas cause, mais ce sont les maux que font les hommes qui poussent Dieu à les avertir par ces tourments. Car de même que par le moyen de la foi des autres il a guéri le paralytique et lui a remis ses péchés [Luc, V, 17-26], de même aussi par les tourments de quelques-uns il en ramène beaucoup à la crainte et à l'amendement; et ces tourments arrivent tantôt à des *innocents*, tantôt à des pécheurs, selon un plan que Dieu seul connaît exactement.

84.2-14 Ces *possessions diaboliques* ne sont pas pour la condamnation des âmes, mais Dieu les permet par commisération, surtout quand elles sont le lot d'un *innocent* : sa peine [dont lui-même peut profiter spirituellement] jette la crainte dans l'esprit des autres : c'est le FOUET suspendu dans la maison, qui leur inspire la crainte et les maintient dans l'obéissance.

webaram.com

84.15-23 Ces tourments [possessions] et d'autres accidents encore arrivent à cause des péchés : Dieu en délivre quelquefois par le recours aux Reliques des Saints Martyrs.

2. — Dieu seul peut *chasser* le diable, par lui-même ou par ses saints.

84.24-85.2 Mais que le diable ne chasse pas le diable, (Dieu) l'a clairement montré [Mt., xii, 26-28].

85.2-20 Mais la grâce du Saint-Esprit le chasse, et le possédé lui-même peut le chasser par le jeûne et la prière.

Objection.

(xxii) 85.21-22 Mais les *sorciers* envoient et chassent les diables?

85.23-86.4 La parole du Christ est formelle : le diable ne chasse pas le diable.

86.4-16 D'ailleurs, d'après eux-mêmes, ils ne peuvent pas chasser le diable, mais tout au plus peuvent-ils le fixer comme une corde autour de l'âme de l'homme. Digne châtiment de qui oubliant Dieu, les saints, les jeûnes, les prières, a recours au sorcier qui ne les délivre ni du diable ni de la mort!

86.16-19 Le sorcier lui-même est épuisé par le diable : surtout les frénétiques.

86.19-24 Les sorciers épuisés par le diable promettent ce qu'ils ne peuvent pas donner et que Dieu seul peut donner.

86.25-87.5 Au lieu de fixer ainsi le diable, le sorcier ferait mieux d'indiquer au possédé le recours à Dieu par les saints.

Conclusion générale à 1 et à 2.

87.6-26 Mais nous, nous disons : le diable ne peut entrer dans l'homme qu'avec la permission de Dieu : Mat., viii, 31; Job, i, 11; (Judas) Jean, xiii, 27.

webaram.com

88.1-11	Dieu empêche le diable de détruire ceux que le diable possède, et de même les adorateurs du diable.
88.11-19	Dieu par sa prescience prévoit que tel sera idolâtre, sorcier : il ne l'empêche pas pour respecter la *liberté*.
88.20-89.22	Dieu, comme il est le créateur, est aussi le protecteur et le sauveur des siens : Marc, XVI, 18; Luc, X, 19; Marc, XVI, 17-18; Daniel, XIV, 30; III, 21 : feu et bêtes ne leur ont pas nui comme elles n'eussent pas nui au premier homme s'il n'avait pas transgressé.
89.22-90.3	Satan a été vaincu au temps des apôtres au point que les sorciers brûlent leurs livres : Actes, XIX, 19 et XVI, 17.
90.4-8	Restes de ces prodiges actuellement encore auprès des saints évêques et des vrais cénobites : prodiges constatés par les païens eux-mêmes.

Tout ceci est clair et cohérent : il n'y a aucune lacune à supposer, aucune transposition à faire. Peut-être aura-t-on trouvé la démonstration un peu longue : c'est qu'il est aisé de faire une objection : il est plus difficile d'y répondre.

2. 96.1-97.3 à lire avant 90.9.

Adjarian écrit (nous le citerons en divisant son texte en paragraphes numérotés) :

1. Au chapitre XXII [dudit liv. I, *i.e.* p. 85.21-90.8] Eznik remarque : 1° que les sorciers ne peuvent pas chasser le diable; 2° que les diables sans une permission divine n'ont pas le droit d'entrer dans l'homme; et 3° que Satan et les bêtes féroces, aux premiers temps, alors que l'homme n'avait pas péché, n'auraient pas osé nuire à l'homme.

2. Après ces questions, sans transition aucune, commence le chap. XXIII [90.9-97.3], où il remarque que les anges, les démons et les âmes des hommes sont incorporels, que tous les prétendus esprits (spectres, etc.) sont des phénomènes illusoires, etc. L'examen de ces questions se poursuit régulièrement et d'une façon suivie jusqu'à la fin du livre I [p. 110-111] après laquelle commence la réfutation de la religion des Perses.

3. Il semble qu'immédiatement avant le chap. XXIII [90.9] il y ait une lacune. Ce qui accentue davantage encore cette lacune, c'est que

quelques pages plus loin [p. 96.1-21] il est dit : «Tout ceci a été dit pour montrer que tout ce qui paraît est corporel, et tout ce qui ne paraît pas est incorporel; et parmi les corporels il y en a qui sont des corps épais [denses], et il y en a qui sont des corps raréfiés. . Et soit dit en une fois, ce qui tombe sous les sens : toucher, vue, perception : cela est corporel; et ce qui ne tombe pas sous les sens est incorporel.» Eznik, par ces paroles, donne peut-être là la matière de chapitres antérieurs, c'est-à-dire les différences [qui existent] entre êtres corporels et incorporels (en d'autres termes : visibles et invisibles), entre êtres corporels à corps dense et êtres corporels à corps raréfié, de même que entre corps tombant sous les sens et corps échappant aux sens (entendez : palpables et impalpables), chapitres qui n'existent plus aujourd'hui. Nous pouvons mettre ces parties [96.1-97.3 j'imagine?] avant le chap. XXIII [90.9] à la place de la partie perdue [qui devait comprendre : lacune + 96.1 — 97.3][1].

Je réponds, on a donc :

... 85.21-90.8, lacune, 96.1-97.3, 90.9-95.26, 97.4, etc.

A 1 : passe; on a pourtant vu par l'analyse précédente[2] que, pour la suite exacte des idées, le résumé d'Adjarian laisse ici à désirer.

A 2 : je concède.

A 3 : si je comprends bien, Adjarian veut voir dans 96.1-97.3 l'indication de développements qui auraient trouvé place avant 90.9. Ces développements seraient perdus. Il n'en resterait que la conclusion 96.1-97.3 que nous pourrions replacer avant 90.9.

Adjarian donc : 1° suppose une *lacune* avant 90,9; et : 2° propose de *transposer* 96.1-97.3 avant 90.9.

La transition entre les développements qui finissent en 90.8, et ceux qui commencent en 90.9 n'est peut-être pas savamment ménagée. Cependant on aperçoit fort bien la raison qui a déterminé Eznik à mettre là sa Pneumatologie (90.9-110.8). Il vient de traiter longuement des possessions diaboliques, en tant que mal, 82.1-90.8. Ayant parlé du diable, un esprit mauvais, il était tout naturel qu'il parlât ensuite des esprits en général[3].

Quant à la façon abrupte dont il aborde la question, on remarquera que les mots par lesquels commence 90.9-110.8 : «Mais nous devons encore savoir aussi ceci...» [Բայց և զայն

(1) Bibliogr., n° **32**, p. 100, 101.

(2) Voir ici plus haut, p. 136-139.

(3) Voir ici plus haut la table détaillée, p. 24-25.

webaram.com

եւ պատրուակն դնել թէ ..., sont exactement les mêmes que les mots par lesquels commence, en 163.3, sa longue dissertation sur le Mal libre et la Prescience divine (163.3-173.13). La transition est aussi abrupte dans les deux cas : irons-nous pour cela supposer aussi une lacune avant 163.3, comme Adjarian en veut supposer une avant 90.9?

Pour la transposition nous avouons ne voir pour la faire aucune raison. A la vérité, 96.1-97.3 forme à lui seul un petit chapitre qui pourrait à la rigueur former la conclusion de développements analogues à ceux qu'Adjarian suppose s'être perdus. Mais ce petit chapitre peut parfaitement être considéré comme la conclusion des développements existants en 90.9-95.26, et notamment de ce qu'Eznik vient de dire là des apparitions *visibles* de Dieu et de ses Anges : 93.20-95.26. On peut se reporter à l'analyse détaillée que nous avons donnée en son lieu [1] de la Pneumatologie d'Eznik.

3. 149.16-198.17 (ou au moins 173 et suiv.) à lire après 90.8.

Adjarian écrit (nous diviserons ici encore la citation en numéros) :

1. Les pages 113 à 149 d'Eznik forment un tout continu et bien lié, où d'une façon puissante et en même temps ironique il détruit la doctrine mazdéenne. Tout y roule sur Zrouan, Ormizd, Airiman, et il n'y a presque pas de page où l'un ou l'autre de ces noms ne soit répété.

2. Mais à la page 149, au chapitre XII [p. 149.16], subitement, tout change. De ces trois noms, de là à la fin, aucune trace. De divinités, bonne et mauvaise, plus un mot.

3. Le nouveau chapitre, XII [p. 149.16], commence sans absolument aucune liaison [avec ce qui précède] : «Mais d'autres ont pensé autrement au sujet de Satan, que Dieu de fait l'avait créé mauvais. . . »

4. Ensuite est examinée la question : si Satan a été créé mauvais par nature ou s'il est devenu mauvais par sa volonté, [puis] le destin, l'influence des signes du zodiaque, la prescience divine, l'explication des instincts, des rêves, de quelques maladies, puis de nouveau de longs développements sur les corps lumineux qui relient immédiatement le livre II au livre III.

[1] Voir ici plus haut, p. 25.

webaram.com

5. A la page 149, avant le chapitre XII [149.16] il y a évidemment et indéniablement une grande lacune.

6. Il est de plus curieux d'observer que ces questions [149.16-198.17, j'imagine] se rapportent davantage au livre I et peuvent spécialement se lier au chapitre qui se trouve p. 90 [qui finit j'imagine en 90.8].

7. A la page 173 il est clairement parlé du libre arbitre qui forme manifestement le sujet du livre I [1].

Je réponds :

A 1. — La réfutation du zrouanisme va exactement de 113.4 à 144.8.

Loin de former un tout aussi parfaitement suivi et lié que le dit Adjarian, nous avons vu au contraire que cette section semble bien comprendre deux réfutations cousues bout à bout [2].

Mais ceci ne vient pas directement *ad rem*.

A 2. — Rien d'étonnant : la réfutation *proprement dite* du zrouanisme ne va que de 113.4 à 144.8. C'est justement une des erreurs de Bagratouni d'avoir cru que de 113.4 jusqu'à 198.17 il n'était question *que* des erreurs perses.

A 3 et à 5. — Au premier abord en effet le passage de 149.15 à 149.16 et suiv. paraît assez abrupt.

Mais, à y regarder de près, on s'aperçoit qu'il y a bel et bien un ordre voulu.

Après avoir réfuté le zrouanisme, p. 113.4-144.8, Eznik en 144.8-153.9, démontre à nouveau, mais contre les Perses cette fois, comme il l'avait fait contre les Grecs, p. 59.1-90.8, qu'il n'y a pas de créature mauvaise par nature. En 144.8-15 il pose la question et l'on voit nettement là qu'il a en vue les Perses. Mais nous sommes toujours dans le problème du Mal et de la liberté qui fait l'unité du paragraphe I de la Section I. Puis il démontre sa thèse, partie par partie : ni êtres raisonnables : 144.16-145.6, ni bêtes sans raison : 145.7-149.15, *ni Satan lui-même* : 149.16-153.9. On voit qu'entre 149.15 et 149.16 il n'y a pas du tout de lacune.

Tout ceci apparaît nettement sur la table détaillée et annotée que nous avons donnée plus haut [3] : nous invitons le lecteur à s'y reporter.

[1] Bibliogr., n° **32**, p. 101, 102.
[2] Voir ici plus haut p. 86-87 où on trouvera renvois.
[3] Voir ici plus haut, p. 25.

webaram.com

A 4, 6, 7. — Il suffit de même de se reporter à cette table pour voir se résoudre d'elles-mêmes les difficultés soulevées dans ces numéros par Adjarian. Rien d'étonnant en particulier à ce que, en 173.14, Eznik reparle du libre arbitre : il commence là sa conclusion à la section I (problème du Mal), dans les parties I et II de laquelle il a été sans cesse question de la liberté.

Donc pas de lacune, aucune transposition à faire.

4. 180.26 *և փորձել այնչափ իշխէ* — 185.13 *Նորա ոչ ինչ գոյ յայնմ շնորհ* à reporter aux environs des pages 87-90.

Adjarian écrit (nous divisons toujours la citation en numéros) :

1. P. 180.26-185.13 [*incipit* et *desinit* comme ci-dessus], cette question est examinée : si Satan n'a le droit de tenter, que dans la mesure où il en reçoit l'ordre, il est faux de dire, comme certains, que Satan ne tente absolument pas l'homme.

2. Tout ce morceau forme une partie indépendante à laquelle ne se rattache ni ce qui précède, ni ce qui suit. Dans les parties qui précèdent il est parlé quelque peu des maladies diaboliques, à la fin tout à fait, des lunatiques [180.8-25], mais dans les parties qui suivent il est parlé des corps lumineux [185.14-187.5].

3. Si l'on retranche la partie intermédiaire ici mentionnée [180.26-185.13], la suite du sens [entre 180.25 et 185.14] loin d'y perdre, y gagne au contraire en continuité. A mon sens, cette partie [180.26-185.13] est un morceau se rapportant au livre I, spécialement aux environs des pages 87-90 [1].

Je réponds :

A 1. — D'accord.

A 2. — Ceci est absolument inexact. Ces pages 180.26-185.13 font partie des *Corollaires*, qui vont de 174.5 à 187.5, et ces Corollaires font un tout : Eznik y traite des phénomènes qui sont *en dehors de la liberté*. Il examine : 1° les instincts des bêtes : 174.5-175.19; 2° les instincts des hommes : 175.20-177.24; 3° les rêves : naturels et non naturels : 177.25-179.25; 4° les maladies mentales et les possessions diaboliques; ce dernier paragraphe se subdivise très logiquement ainsi :

[1] Bibliogr., n° **32**, p. 102, 103.

webaram.com

d'abord, maladies mentales naturelles : 179.26-180.7; puis : possessions diaboliques; celles-ci sont dues à Satan et pas à la lune, Eznik le dit d'abord d'une façon générale : 180.8-25; puis il examine plus en détail les deux parties : elles sont dues à Satan : 180.26-185.13; elles ne sont pas dues à la lune, car les corps lumineux ne sont cause ni de biens ni de maux : 185.14-187.5.

Tout cela se tient. Ici encore il suffit de jeter un coup d'œil sur le plan d'ensemble [1]. Les transitions ne sont peut-être pas toujours suffisamment ménagées, mais l'unité et la cohérence des développements apparaissent trop pour qu'on puisse sans témérité bouleverser l'ordre du manuscrit.

A 3. — Inutile donc de songer à remettre ce morceau dans le contexte 87-90. A ce dernier endroit en effet Eznik parle effectivement des possessions diaboliques : mais le point de vue est différent. En 82'.1-90.8 Eznik parle des possessions diaboliques *en tant que mal*; en 180.8-187.5 (plus expressément en 180.26-185.13) il en parle en tant que phénomènes *ôtant ou diminuant la liberté*.

CONCLUSION À I.

Donc, dans le texte arménien, celui du manuscrit retrouvé j'entends, aucune transposition à faire.

Il ne faut jamais oublier qu'Eznik tout en ayant un plan original, cohérent et logique, n'a pas eu, constamment du moins, le souci de fondre avec art tous ses développements les uns aux autres. Il bâtit par blocs, et souvent ces blocs sont des emprunts. L'assemblage est bon : logiquement les blocs sont à leur place; le jointoiement laisse souvent à désirer : mais ce n'est pas une raison pour déplacer les blocs.

Quant à la transposition subreptice qu'ont opérée dans le texte imprimé les éditeurs de Smyrne, et à leur suite, ceux de Venise, comme elle a été faite pour pallier une lacune qui existe réellement dans le manuscrit, nous l'examinerons plus bas à la fin du paragraphe qui suit [2].

[1] Voir ici plus haut, p. 26.
[2] Voir page 150-156.

webaram.com

II. LACUNES, ADDITIONS, INTERPOLATIONS (QUANTITÉ).

A. INEXISTENCE DES LACUNES SOUPÇONNÉES PAR ADJARIAN.

Dans les questions relatives à la *quantité* du texte nous n'avons guère devant nous que l'opinion du seul Adjarian : examinons tout de suite les cas un à un.

1. Lacune entre 34.7 et 34.8.

Adjarian soupçonne une lacune entre 34.7 et 34.8.

Nous ne traduirons pas ici entièrement les raisonnements par lesquels il appuie son hypothèse [1] : nous nous contenterons d'en exprimer l'essentiel.

Arrivé à 34.7, le scribe, pense Adjarian, fatigué de transcrire toutes ces controverses sur la matière, et jugeant suffisants les développements antérieurs, aurait omis de son chef les développements ultérieurs que nous n'aurions plus aujourd'hui, et serait passé à un autre sujet. D'où, dans le texte actuel d'Eznik, cette absence ou brusquerie de transition.

Or, en réalité, à cet endroit, Eznik suit de près le texte grec de Méthode, où l'on n'a aucune raison de soupçonner une lacune [2]. La brusquerie de la transition est déjà très sensible chez Méthode : elle l'est naturellement bien davantage chez Eznik, qui, en adaptant le grec a fait disparaître la forme dialoguée où cette transition brusquée se comprend beaucoup mieux.

Je ne puis donc croire que nous ayons là, dans l'arménien, une lacune.

2. Lacune entre 82.10 et 82.16, une fois 82.11-15 mis ailleurs; voir plus haut : p. 135, n° **1**.

3. Lacune avant 84.24; voir plus haut : p. 135, n° **1**.

4. Lacune après 90.8, voir plus haut : p. 139, n° **2**.

5. Lacune après 149.15; voir plus haut : p. 141, n° **3**.

6. Lacune énorme (tout un livre) entre 241.20 et 241.21.

(1) Bibliogr., n° **32**, p. 98-99.
(2) Bibliogr., n° **25**, Méthode, Éd. Bonw., 1917, p. 178.

webaram.com

Adjarian écrit :

Dans le livre III, Eznik, après avoir parlé des différents philosophes grecs païens, débute en ces termes, p. 241, au sujet de Platon : Եւ միանգամայն որ քան զամենեսին իմաստնագոյն համարին զՊղատոն, որ վասն Աստուծոյ և վասն ոգւոյ եւ վասն արարածոց խօսել յօժարեցաւ. Ensuite Eznik promet de le combattre avec des paroles puissantes, de mettre en pièces sa gloire illustre, puis de montrer qui est Dieu et quoi sont ses créatures. Voici ses paroles : Եւ արդ ընդ նմա խաղ հարուածոց զօրութեան բանիւք, որ քան զամենայն փիլիսոփայսն աստուածապաշտագոյն երևի Յունաց : . . . Զի յորժամ զնորա ճեմարանս կործանեսցուք, և հանցուք զնա յաւագ իւրոց խորհրդեանց, ապա ցուցցուք թէ ով Աստուած է, և զինչ նորա արարածք. Après cette déclaration à tout casser, qui laisse supposer un livre entier contre Platon, que trouvons-nous? Six lignes seulement, que voici : Եւ մի ինչ, զոր առաւել անհնար համարի Պղատոն, այս է՝ թէ միշտ էր Աստուած, և արարածս ինչ ոչ ունէր. զորոյ զկամս սիրեմ՝ վասն զԱստուածն խնդրելոյ, և զամբարտաւանութիւն ոչ գովեմ։ Il est absolument clair que nous avons là une effroyable lacune et, comme je le crois, s'étendant à un livre entier dont les dernières lignes sont précisément ces six lignes. Eznik a parlé de Platon dans ce même livre, aux pages 224-227, mais cette section ne peut pas tenir la place des développements promis, car Eznik y parle aussi, longuement, et même plus longuement, des Pythagoriciens, des Stoïciens et des Épicuriens (p. 220-229), au sujet desquels il ne fait pas pareille promesse. Cette section [220-229] (où se trouve aussi le morceau relatif à Platon [224-227]) développe un peu et régulièrement dans leur ordre les questions qui sont proposées aux pages 204-205 (i. e. : tout le chapitre IV). Nous pouvons d'ailleurs observer que cette section sur Platon [224-227] a été donnée bien avant la promesse et qu'elle ne peut pas être transposée après cette promesse, car alors le contexte où se trouve cette section [224-227] est bouleversé. La perte du livre sur Platon est grande et très regrettable non seulement pour la littérature arménienne, mais aussi pour la littérature grecque elle-même; davantage, pour l'histoire de la philosophie en général [1].

C'est à dessein que nous n'avons pas traduit les passages d'Eznik cités par Adjarian : car il eût fallu les traduire à contresens. Il est manifeste, en effet, que lui aussi, comme tout le monde jusqu'à ce jour, a entendu de Platon toute cette page 241 d'Eznik.

[1] Bibliogr., n° 32, p. 103 et 104.

webaram.com

On trouve cette interprétation chez Le Vaillant de Florival[1].

(Ces gens), qui ne connaissent pas Dieu, et ne savent pas séparer le créateur des créatures, comment ont-ils la pensée de discourir sur Dieu? et surtout celui qu'ils regardent (comme) plus sage que tous (les autres), Platon qui, au sujet de Dieu, et au sujet des âmes, et au sujet des créatures a voulu parler.

Et maintenant contre Platon, il nous faut combattre avec des paroles hardies, (contre Platon) qui (plus) que tous les philosophes grecs paraît adorateur du vrai Dieu; car, il se trouve ne pas connaître Dieu, ni la création des créatures; car quand nous aurons retracé les passions de cet homme fameux, et que nous l'aurons ensuite retiré des yeux de ses dupes, nous montrerons ensuite qui est Dieu, et ce que sont ses créatures.

Une chose que Platon tient surtout pour indicible, c'est que Dieu a toujours été, et n'avait pas de créatures. J'aime la volonté de Platon à chercher Dieu, et, son orgueil, je ne le loue pas.

On n'a guère lieu de s'en étonner : la traduction de Le Vaillant de Florival contient tant d'autres erreurs!

L'hypothèse même d'une lacune, hypothèse qui découle tout naturellement de cette interprétation, a déjà été faite dès 1868 par un certain E. Mordant[2] :

Divisé en quatre parties, cet ouvrage combat successivement «les sectes des païens», la religion des Perses, la religion des sages de la Grèce, les Marcionites et les Manichéens. Ce sont autant de traités distincts et sans liaison entre eux. S'il y a un plan tracé par l'auteur, il consiste à partir du paganisme grossier pour se rapprocher toujours plus, et par degrés, du christianisme. Ce livre ne doit pas nous être parvenu tel qu'il est sorti de la plume de Eznig : la fin de la troisième partie où ce dernier déclare qu'il va «avec des paroles hardies» réfuter Platon, nous paraît être inachevée.

Cette fois rien d'étonnant absolument : l'auteur ne savait pas l'arménien : il nous le dit lui-même : «Quant à l'écrivain proprement dit, nous ne sommes pas en état de l'apprécier[3].» Il a suivi aveuglément Le Vaillant de Florival dans sa traduction d'Eznik comme dans celle de Moïse de Xorēn. Son travail est sans valeur et nous ne l'avons cité ici que pour dérider un instant nos lecteurs.

(1) Bibliogr., n° 3, p. 162-163.
(2) Bibliogr., n° 28, p. 13.
(3) *Ibid.*, p. 32.

webaram.com

Ce qui est beaucoup plus grave, c'est que la même interprétation a été reproduite par Schmid et Galemkhear (1900). Voici le passage de leur traduction allemande [(1)] :

Diejenigen, welche Gott nich kennen und nicht den Schöpfer von den Geschöpfen zu trennen wissen, wie sollen sie über Gott zu reden sich einfallen lassen? Und insbesondere derjenige, welcher für den weisesten von allen gehalten wird, Plato, welcher sich erkühnte, von Gott und von den Seelen und von den Geschöpfen zu reden?

Und lasst uns also mit den Worten der Unerschrockenheit kämpfen gegen ihn, welcher mehr als alle Philosophen der Griechen am meisten gottverehrend erscheint; denn er ist am meisten Gott nicht kennend und nicht die Erschaffung der Kreaturen. Denn wenn wir seine hochgeschätzten Meinungen [1] herabsetzen und ihn in den Augen der von ihm Betrogenen herabwürdigen, dann werden wir zeigen, wer Gott ist und was seine Geschöpfe sind.

Und das eine, was Plato für am meisten unaussprechlich hält, ist dieses, dass Gott immer war und keine Geschöpfe hatte, dessen Willen ich liebe inbetreff des Suchens nach Gott, (dessen) Hochmut ich aber nicht lobe.

Note à la traduction. — [1] V(enise) *կարբիսն*. K(alemkear) *կարծիսն*.

Ici, nous nous trouvons devant deux arménistes dont l'un savant Arménien, tout comme Adjarian.

Ce qui surprend tout d'abord, c'est que, en note de leur traduction, Schmid et Galemkhear n'aient pas au moins indiqué la difficulté soulevée déjà par Mordant et, plus tard, à nouveau par Adjarian.

Ce qui surprend davantage, c'est que Adjarian ayant à sa disposition les variantes du manuscrit retrouvé, qui sont ici capitales et décisives, ait lui encore entendu ce passage dans un sens en opposition aussi formelle avec le texte et le contexte.

Il va nous suffire, en effet, de traduire correctement le texte *du manuscrit* pour voir s'évanouir jusqu'à la moindre trace de lacune et constater une fois de plus la suite et la cohérence des développements d'Eznik.

[P. 240.26.] Ceux qui n'ont pas la connaissance de Dieu, [p. 241] et qui ne savent pas distinguer le créateur des créatures, comment pourraient-ils s'aviser de parler de Dieu? Et surtout celui-là qu'on

(1) Bibliogr., n° 4, p. 171.

webaram.com

estime [1] plus pieux que tous, (plus pieux) que Platon [2], lequel (Platon) a montré (du moins) la volonté de parler de Dieu, des âmes et des créatures.

Et donc [*ou :* maintenant] combattons précisément avec lui [Marcion !] avec des paroles d'intrépidité, lui qui paraît aux Grecs [3] plus pieux que tous les philosophes, parce qu'il est trouvé [par eux] avoir connu [4] mieux Dieu, et n'(a) pas (reconnu *ou* connu) la création des créatures. Parce que lorsque nous aurons déprécié ses «pensées» [5] très estimées et que nous lui aurons fait perdre les bonnes grâces de ceux qu'il a trompés, nous aurons par voie de conséquence [6] montré qui est Dieu et quoi (sont) ses créatures.

Et la seule chose pour laquelle il [Marcion] est estimé plus ineffable que Platon [7] est ceci : que Dieu était toujours et qu'il n'avait aucune créature, duquel [Marcion] j'aime la volonté [l'intention] pour la recherche qu'il fait de Dieu, et je ne loue pas sa superbe.

[P. 243.] Marcion, etc.

Notes à la traduction. — [1] Si on lit *համարի‿ն* : 3ᵉ p. sg. (*‿ն* : celui-*là*), comme Schmid-Galemkhear, *որ* est alors nominatif. Ce qui paraît difficile, car alors le *-ն* n'est pas placé correctement (après le second mot). Il vaut mieux traduire «celui qu'ils estiment» : *որ* : accusatif, *համարին*, 3ᵉ p. pl. moyen. Le sens reste le même.

[2] Schmid, Galemkhear, Adjarian ont erré sur le *զ‿* dans *զՊղատոն*. Schmid et Galemkhear l'ont pratiquement escamoté et ont traduit comme s'il y avait simplement *Պղատոն*, nominatif. Mais le *զ‿* est parfaitement attesté dans le manuscrit (voir Adjarian, collation, p. 60, où aucune différence n'est signalée entre le texte imprimé et le manuscrit). Ce *զ‿* est ici corrélatif de *քան* : . . . *քան զ‿ամենեսեան* . . . . *զ‿Պղատոն* : il faut mettre une virgule devant *զՊղատոն*. Le personnage qui n'est pas nommé encore et que l'on compare à Platon est Marcion. C'est de Marcion qu'il va être question jusqu'à la fin de la page.

[3] On peut traduire aussi, comme Schmid-Galemkhear : «lui qui paraît plus pieux que tous les philosophes des Grecs». Cependant dans l'arménien, *Յունաց* est rejeté d'une façon si nette à la fin de la phrase et si immédiatement après *երեւի*, qu'il nous paraît plus naturel de le construire avec ce verbe. Ne pas ponctuer : après *Յունաց*, mais mettre simplement une virgule.

[4] Lire *ծանուցեալ* et non pas *չծանուցեալ* : le *չ‿* a été ajouté dans le manuscrit par une *main récente !* Voir Adjarian, Bibliogr., n° **32**, p. 60.

[5] Lire *կարծիսն* au lieu de *կարիսն* avec et comme Galemkhear.

[6] «Du même coup» : *ապա*, au sens logique, marquant une déduction, et non «ensuite» au sens temporel.

[7] Le manuscrit porte *զՊղատոն*, *զ‿* ajouté dans l'entreligne, mais Adjarian ne dit pas cette fois que ce soit par une main récente. Je crois que c'est la bonne leçon. Ma traduction suppose que le tour *առ աւել զ‿* est possible et équivalant à *առ աւել քան զ‿* beaucoup plus habituel. Si ce tour *առաւել զ‿* est absolument impossible, je lirais carrément *մարկիոն* et je supposerais que *մարկիոն* a été corrigé arbitrairement en *Պղատոն* puis *զՊղատոն* à

cause des deux mêmes mots qui sont à côté l'un de l'autre à la ligne 5 · Համարին զՊղատոն. Le sens reste le même ; on a alors : «et la seule chose pour laquelle Marcion est estimé plus ineffable, c'est. . ., etc.».

Il ne peut pas s'agir de Platon dans cette finale.

D'abord Eznik en a parlé déjà deux fois : 204.20-205.10, puis 224.10-227.8 : cette seconde fois assez longuement.

Et puis, ici même, il vient de dire formellement (l. 6-8) de Platon : qu'il a parlé de Dieu, des âmes et des *créatures*, et il dirait en bas de la même page que Platon a enseigné que Dieu n'avait *pas* de créatures !

Aux lignes 21-24, c'est du Dieu Étranger, du Dieu Bon de Marcion, de l'Autre, relégué dans le troisième ciel (ou le premier selon qu'on part d'en bas ou d'en haut), *totalement* séparé du monde et des créatures, qu'il s'agit. Et c'est cette transcendance *absolue* qu'il attribuait à Dieu qui valut précisément à Marcion ce renom de piété supérieure, de connaissance plus haute de Dieu. Mgr Duchesne a bien situé Marcion dans la série des gnostiques et hérétiques similaires et expliqué la vogue qu'il eut en son temps auprès de la pensée grecque (1). Toutefois il faut se garder de voir dans Marcion un pur gnostique (2).

La suite des idées à partir de 239.25, dans Eznik, est dès lors parfaite.

Seuls les amis de Dieu ont le droit de parler de Dieu, Ճառել ; et surtout les Martyrs : Eznik vient de traduire en 236.6-239.24 un long passage de saint Méthode d'Olympe, mort martyr !

Et non les sages des Grecs, ni Hésiode, ni Homère, ni les philosophes et encore moins Marcion !

On a là à la fois une conclusion à la Ire Partie et une transition à la IIe (voir plus haut, p. 29), toutes les deux on ne peut plus naturelles et logiques : pas la moindre lacune à soupçonner là !

B. EXISTENCE DANS LE MANUSCRIT D'UNE VÉRITABLE LACUNE À LAQUELLE LES ÉDITEURS DE SMYRNE ET DE VENISE ONT ESSAYÉ DE REMÉDIER PAR UNE TRANSPOSITION QUI EST À DÉFAIRE.

Avec beaucoup plus de circonspection, et cette fois sans proposer des remèdes drastiques, Adjarian a signalé la grande discor-

(1) Bibliogr., n° **39**, article *Gnose*.
(2) Voir d'Alès, Bibliogr., n° **38**, p. 144.

webaram.com

webarxiv.com

dance que l'on constate entre le texte imprimé et le manuscrit retrouvé pour l'ordre où se présentent respectivement dans chacun les développements qu'on lit dans l'édition de Venise de la page 279.13 à la page 289.5.

Sagement il s'est contenté de supposer : ou une lacune, ou une transposition effectuée dans le texte d'Eznik [1].

L'excellente collation que G. T. Mkrtčean et H. Adjarian ont faite du manuscrit avec l'édition de Venise [2] va nous permettre de résoudre à peu près entièrement ce problème.

Nous examinerons d'abord l'ordre des développements dans le texte imprimé, puis celui du manuscrit; les sections seront désignées dans l'un et l'autre cas par la page et la ligne de l'édition de Venise. Cet examen achevé, nous donnerons la solution qui, à notre avis, s'impose.

Ordre des développements dans le texte imprimé.

279.13	*զոր ուսոյցն* (le manuscrit a *ուսուցին* que les éditeurs de Venise ont tout de même mis cette fois au bas de la page avec un astérisque).
279.13-280.20	*Յետոյ, այնչափ . . . և ոչ գտան.*
280.20-281.2	*Քանզի Քրիստոս զամենայն . . . . տանելի է.* (Ces 8 ou 9 lignes *ne sont pas dans le manuscrit;* voir Adjarian, Bibliogr., n° **32**, p. 66.)
281.2 -289.5	*Թէ ապա և նոքա . . . . մարդ մի մեկնեսցէ ։*
289.5 et suiv.	*Արդ հաւատացելոց . . . .*

Ordre des développements dans le manuscrit.

279.13	*զոր ուսուցին . . . .*
281.2 -289.5	*Թէ ապա և նոքա . . . . մարդ մի մեկնեսցէ ։*
279.13-280.20	*Յետոյ, այնչափ . . . . Թէ ձուկն էր և ոչ գտան.*
289.5 et suiv.	*Արդ հաւատացելոց . . . .*

L'ordre du manuscrit est évidemment le bon. Mais il y a après *ուսուցին*, 279.13, une lacune. Montrons-le.

La lacune se trouve dans le manuscrit aux deux tiers à peu près du verso du folio 306 : il n'y a donc pas à l'expliquer par la chute d'un folio *dans le manuscrit actuel*.

(1) Bibliogr., n° **32**, p. 104.
(2) Bibliogr., n° **32**, p. 14, 15, et 66-68.

webaram.com

Si la lacune s'est produite par la chute d'un folio dans un manuscrit *antérieur*, elle pourrait être d'une assez grande étendue : la valeur d'un folio plein, recto et verso.

C'est possible, mais je ne crois pas que ce soit là le cas.

A mon sens, la lacune ne doit pas être aussi considérable.

Vraisemblablement, elle est due à l'omission d'une ou deux phrases occasionnée par un homoioteleuton.

Il devait y avoir dans le texte complet un *թէ* après *ուսուցին*, et on peut, en français littéral, donner comme il suit une idée de l'allure que devait avoir la phrase.

Derechef, par le ne pas se mettre en colère et le ne pas convoîter, ce qu'elles (les lois dont il est question plus haut) ont enseigné [*à savoir que : թէ* . . . etc., Jésus ne contredit pas].

Le copiste sera passé de *թէ* (qu'on devait lire après *ուսուցին*, 279.13) à l'autre *թէ* dans : *թէ ապա և նորա* qu'on lit dans le texte de Venise, p. 281.2, mais qui, dans le manuscrit, vient tout de suite après 279.13.

Donc une première phrase.

Puis une autre phrase où les Marcionites disaient qu'ils mangeaient du poisson parce que Notre-Seigneur en avait mangé après sa résurrection.

La petite section 281.2-6 est une partie de la réponse qui était faite à cette allégation.

Puis s'engageait la grande discussion sur l'abstinence et la virginité : 281.7-289.5 + 279.13-280.20, à quoi font suite admirablement, en guise de conclusion pratique à toute la discussion, les lignes 289.5-17.

Cela fait, Eznik passe à la section III du paragraphe II : Existence de châtiments dans le N. T. comme dans l'A. T.

La table suivante fera apparaître la parfaite ordonnance de tous ces développements.

§ II. Non-opposition de la Loi et de la Grâce [1].

I. Pauvreté, miséricorde, commandements. . . . 275.26-279.13.

(*Petite lacune* . . . .)

[1] Pour la place de ce paragraphe dans le plan général de la IIe partie du *De Deo* d'Eznik, voir plus haut, p. 30.

II. Abstinence et virginité :

1. Nourritures :

Poisson. . . . . 281.2 – 282.25.
Nourritures pures et impures . . . . 282.26 – 284.21.
Scandale. . . . . 284.22 – 286.15.

2. Mais les religieux ?

Abstinence . . . . 286.16 – 287.14.
Virginité . . . . 287.15 – 288.13.
Conclusion à 2 : religieux . . . . 288.14 – 22.

Conclusion générale à II, intégrant la section «Religieux» : virginité (mais sainteté du mariage) et abstinence, dans le sujet plus général : non-opposition de la Loi et de la Grâce. . . . . 288.23 – 289.5 + 279.13 – 280.20
Conclusion pratique . . . . 289.5 – 17.

III. Existence de châtiments dans le N. T. comme dans l'A. T. . . . . 289.18 – 290.21.

§ III. Résurrection des corps.

L'ordre du manuscrit concorde donc avec l'ordre logique des développements.

Par contre la transposition qu'on voit dans le texte de Venise est arbitraire et injustifiée.

La portion 279.13 *Յետոյ այնչափ* . . . à 280.20 . . . *և ոչ գտանէ* : se lit bien mieux à la place où on la lit dans le manuscrit : elle fait là conclusion *générale* à la discussion sur l'abstinence *et* le mariage.

Lue à la place où elle a été transposée, elle bouleverse le développement de cette longue discussion si bien ordonnée.

Les lignes 280.20 : *քանզի «Քրիստոս* . . . à 281.2 . . . *տանելի է թէ* qu'on ne lit nulle part dans le manuscrit [1] sont un raccord fait par les premiers éditeurs [2].

Si on veut faire un raccord, c'est en 279.13, après *ուսուցին*, qu'il faut le mettre, mais il n'y a aucune transposition à faire.

Telle est, dans son ensemble, à tenir compte des données fondamentales, manuscrit et composition, la solution du problème. Il reste à élucider quelques points de détail.

(1) Adjarian, Bibliogr., n° **32**, p. 66.
(2) Voir ici plus bas, p. 154.

webaram.com

Qui a fait la transposition que nous trouvons dans le texte de Venise?

Il semble bien que ce soit les premiers éditeurs de Smyrne : elle est déjà dans leur texte avec quelques différences légères :

1° On lit en effet dans l'édition de Smyrne, pour le passage correspondant à Venise, 279.13, le texte suivant que nous reproduisons à côté du texte de Venise :

Smyrne, 1762. p. 255, l. 12-14.	Venise, 1826. p. 279.11-17.
... անուանն երդնուցու. Արդ յետոյ չնորհքն զչափ ածայքն օրինացն ունի՝ զի զնորա ստա-ցեալն հաստատէ յաւետարա-նին...	*... անուանն երդնուցու ։ Եւ զայժմեան՝ չարչարանօքն և չարչարանօքն, զոր ուսոյցն* Յեսու, այնչափ առ ստատուածո ունի զօրինացն ատուած, զի զնորա ստացեալն հաստատէ յաւետարանին.*
	En note : * *ուսուցին ։*

2° Quant à l'interpolation «*Քանզի ... ասելի է*, qui sert de raccord entre 279.13 : *Յեսու այնչափ ... à և ոչ զատն*, 280.20, et 281.2 : *Թէ սպա և նորա ... à մարդ մի մեկնեսցէ*, 289.5, interpolation qu'on lit dans Venise en 280.20-281.2, elle se retrouve déjà textuellement dans Smyrne, 256.14-19 : ce raccord a donc été fait par les premiers éditeurs.

3° Entre ... *մեկնեսցէ* et *Արդ* ... (voir dans Venise, p. 289.5) où a été pris le morceau transposé (*i. e.* 279.13-280.20 Ven.), il n'y a rien d'ajouté, ni dans Smyrne (p. 264.4), ni dans Venise (289.5) : l'ablation une fois faite, les deux bouts ont été rapprochés dans une soudure autogène.

Les éditeurs de Venise ont donc suivi ici les éditeurs de Smyrne. Ils ont adopté la transposition imaginée pour pallier la lacune. En 1°, ils ont adouci la soudure en respectant davantage le texte et la langue; en 2° et en 3°, ils leur ont absolument emboîté le pas.

Mais qui est personnellement le coupable? Georg Ter Yovhannesean ou le P. A. Bagratouni?

Nous savons en effet que le texte de Venise a été établi par le

webaram.com

P. Bagratouni sur un exemplaire imprimé de l'édition de Smyrne collationné sur le manuscrit par Georg Ter Yovhannesean [1].

La collation de Ter Yovhannesean signalait-elle ces différences, si importantes, relatives à l'ordre des développements et à l'interpolation indiquée plus haut, en 2° ? Elle l'aurait dû, mais l'a-t-elle fait ?

De là, au sujet de la responsabilité du Père A. Bagratouni, deux hypothèses correspondantes.

Ou bien la collation de Ter Yovhannesean ne signalait pas ces différences, et le P. Bagratouni ne pouvait faire autre chose que suivre Smyrne en améliorant le texte à l'aide des autres variantes consignées, celles-là, par Ter Yovhannesean. Par exemple, en Ven. 279.11-17, voir plus haut 1°; de même aussi la section Ven. 287.3-14, qui est dans le manuscrit [2], est omise dans Smyrne, mais elle est dans Venise : Bagratouni a donc dû la trouver dans la collation de Ter Yovhannesean qui l'avait sans doute relevée.

Ou bien la collation de Ter Yovhannesean signalait ces différences et Bagratouni a passé outre et sanctionné, en l'adoptant, la transposition arbitraire de Smyrne. Tout le problème a été escamoté et il n'en reste de trace dans le texte de Venise que les deux formes avec astérisque de la page 279. Le P. A. Bagratouni a pris avec le texte tant d'autres libertés [3] qu'il n'y a, croyons-nous, aucune témérité à formuler ici ce soupçon.

C'est là une question secondaire qu'on ne pourra résoudre entièrement qu'en ayant sous les yeux l'exemplaire du texte de Smyrne collationné par Ter Yovhannesean et que les PP. Mxitharistes de Venise doivent conserver.

Il est curieux cependant que le P. Galemkhear, qui a eu entre les mains cet exemplaire collationné [4], ne souffle pas un mot de ces difficultés dans les notes critiques de la traduction allemande, ni pour 279.11-17 (p. 195), ni pour 287.3-14 (p. 199). Il est à présumer que le peu d'estime où il tenait — et avec raison — le texte de Smyrne lui a fait juger inutile de faire à nouveau de ce texte avec celui de Venise une collation plus minutieuse que celle de Ter Yovhannesean. A défaut du manuscrit qu'on

(1) Bibliogr., n° 4, Schmid, trad. all. Introd., p. 14 et 15.
(2) Bibliogr., n° 32, Adjarian, p. 67.
(3) Voir ici plus haut, p. 17. et plus bas, p. 159.
(4) Bibliogr., n° 4, Introd., p. 14.

webaram.com

n'avait pas encore retrouvé, une collation plus soigneuse lui eût, sans doute, révélé l'existence du problème et il l'aurait au moins signalé.

Quoi qu'il en soit de ces questions de détail à élucider et de la part de responsabilité à assigner à chacun des éditeurs, il reste que la solution que nous avons donnée est la bonne. Elle s'appuie à la fois sur le manuscrit retrouvé et sur la composition d'Eznik : elle nous apparaît décisive.

REMARQUE À B : PETITE LACUNE EN 228 . 25 (?).

Nous avons vu que pour les sections [Է] à [ԺԱ], les *réponses* développent le *sommaire* (d'Épiphane; voir l'analyse du *De Deo*, p. 27-29) : elles reprennent exactement *point par point*, pour les réfuter, les données du sommaire.

Or il y a une seule exception qui se trouve dans les développements concernant les Épicuriens. Dans le *sommaire :* 205 . 23-206 . 3, section [Ժ], trois points sont touchés : 1° constitution du monde; 2° la fin du bonheur, c'est l'assouvissement de la convoitise; 3° il n'y a ni Dieu, ni Providence. Dans la *réponse :* 228 . 17-229 . 14, deux points seulement sont repris : 1° constitution du monde; . . . 3° Dieu et Providence; rien sur 2° la convoitise.

On peut se demander si, entre .. *յօդեցաւ ինքն աշխարհս* : et *Եւ թէ ոչ Աստուած* etc., 228 . 25, il ne manquerait pas quelques lignes, où Eznik aurait réfuté cette fameuse théorie du bonheur.

CONCLUSION À I ET À II.

Le lecteur qui nous aura suivi dans ces discussions ne fera, croyons-nous, aucune difficulté à conclure avec nous : il n'y a, dans le texte d'Eznik, le texte du manuscrit s'entend, aucune transposition à faire; il n'y a à regretter qu'une seule lacune certaine, vraisemblablement de peu d'étendue; et la seule interpolation importante (1) qu'ont osé y faire les premiers éditeurs est à supprimer.

(1) Pour d'autres additions, gloses, de moindre étendue, voir ici plus bas, p. 159.

On aura aussi remarqué que les difficultés qui ont mis Adjarian dans l'embarras sont *toutes* localisées dans les soi-disant trois premiers livres : ces difficultés résultent de l'interpénétration de développements que Bagratouni a indûment prétendu séparer en trois livres.

Nous savons maintenant ce que vaut en réalité cette division [1]. Ne le saurions-nous pas, que les efforts d'Adjarian pour résoudre ces difficultés, tout en la conservant, démontreraient, par les bouleversements auxquels ils aboutissent, la totale inadéquation de cette division au sujet. Effectuons en effet par la pensée dans le texte d'Eznik tous les remaniements suggérés par Adjarian : on demeure stupéfait du chaos substitué par là à l'ordre réel et si cohérent que nous avons reconnu. Combien plus rassurantes les conclusions auxquelles nous sommes arrivé ! N'avions-nous pas raison de dire que, la composition du livre une fois retrouvée, tout s'éclairait ?

III. FAUTES DE TEXTE (QUALITÉ).

Il nous reste maintenant à examiner la qualité du texte. Ici encore, nous ne parlons pas du texte imprimé, mais toujours du texte du manuscrit retrouvé.

Adjarian a déjà montré, pour nombre de passages, combien les leçons du manuscrit retrouvé l'emportaient en valeur sur les leçons du texte de Venise [2]. Nous ne saurions ici compléter son relevé et faire un inventaire complet : ce sera la tâche du futur éditeur dans son apparat critique. Signalons pourtant quelques-uns de ces passages.

Tout d'abord, renvoyons à l'interprétation que nous avons donnée de la fameuse page 241 [3]. Sans la collation de Ter Galoust et Adjarian, il nous eût été très probablement impossible de résoudre les difficultés qu'elle présentait.

En 257.17-23, Eznik dit : « Et il eût convenu à Adam de dire [à Dieu] : « Lorsque tu voulus me créer, il existait un autre « dieu, puisque tu (lui) demandais sa terre » ; le texte de Venise continue ainsi : *և արդ զի՞ խորհել զիս քեզ կամիս միայն, որ դու միայն իցես աստուած, և այլ ոք ոչ ։*

(1) Voir ici plus haut, p. 17-33.
(2) Bibliogr., n° 32, p. 70-82.
(3) Voir ici plus haut, p. 145-150.

Le *որ* est incompréhensible. Galemkhear [1] corrige *որ դու* en *որպէս թէ դու* et traduit : «Wie also willst du mich nur dir allein zueignen, als ob du allein Gott wärest und ein Anderer nicht ?»

Or le manuscrit porte *միայնո = միայնոյ* au lieu de *միայն որ* : [2]. Tout devient limpide. On doit ponctuer ainsi : *և արդ զի խոտրելդ զիս քեզ կամիս միայնոյ, դու միայն իցես աստուած և այլ ոք ոչ* : et traduire : «Et maintenant parce que tu veux me détourner à ton profit (*-դ* dans *խոտրելդ*) pour toi seul, toi seul seras dieu ? et autre que ce soit, pas ?» Ou mieux, en mettant déjà une interrogation sur *զի* : «Et maintenant pourquoi veux-tu me détourner à ton profit pour toi seul ? toi seul serais dieu ? et autre que ce soit, pas ?»

Des trois façons le sens est à peu près le même, mais les deux dernières traductions sortent directement du texte non retouché du manuscrit et elles sont, la troisième surtout, incomparablement plus vives et plus naturelles.

En 280. 4-8, Eznik, après avoir cité la parole de Notre-Seigneur dans l'Évangile : «Tout ce qui entre par la bouche de l'homme ne le souille pas, mais ce qui, quoi que ce soit, sort de cette bouche, cela souille l'homme», ajoute : «Et la viande elle aussi est une chose de ce tout indéterminé. Et si ces nourritures étaient quelque chose d'impur, d'abord lui-même [Jésus] n'en aurait pas goûté, et ensuite il aurait donné aux autres le commandement d'en goûter.» Cette fin, ce commandement positif «d'en goûter», est proprement inintelligible dans la suite des pensées. C'est pourtant ainsi que traduisent Schmid-Galemkhear [3]. C'est évidemment «de *ne pas* en goûter» *չճաշակել*, qu'il faut lire, et, de fait, le manuscrit porte *չճաշակել* [4] !

Il serait facile de multiplier ces exemples. Ceux-ci, joints à ceux relevés déjà par Adjarian [5], suffisent pour laisser entrevoir l'importance des améliorations qu'apportent au texte de Venise les leçons du manuscrit retrouvé. Encore une fois, ce sera la tâche du futur éditeur de les utiliser.

(1) Bibliogr., n° **4**, p. 183, n. 31.
(2) Bibliogr., n° **32** (Adjarian), p. 62.
(3) Bibliogr., n° **4**, p. 195.
(4) Bibliogr., n° **32** (Adjarian), p. 68.
(5) Bibliogr., n° **32**, p. 70-82.

webaram.com

Le texte du manuscrit permettra aussi à cet éditeur de purger le texte de Venise d'une multitude de petites additions parasites, de petites modifications arbitraires dont l'ont orné, sans avertir, ou bien l'éditeur de Smyrne, insuffisamment redressé par la collation de Ter Yovhannesean, ou bien peut-être encore la plume courageuse de Bagratouni.

Il suffit de parcourir la collation de Ter Galoust et Adjarian pour rencontrer en masse des remarques comme celle-ci : «(Dans le manuscrit) *il n'y a pas* եւ . . . *il n'y a pas* ե . . . *il n'y a pas* ոք . . . *il n'y a pas* զի . . . » etc.

Tout arméniste sait que ces petits mots sont loin d'être sans importance.

Mais il y a plus fort. Sans rappeler ici le raccord audacieusement interpolé pour faire soudure dans une transposition arbitraire [1], on trouve des additions, parfois même assez longues, qui ont tout l'air de gloses. Par exemple, 99.16 [2] : *il n'y a pas :* զոր տարալէզն կոչեն ; les lignes 216.21-24 [3] *ne sont pas* dans le manuscrit.

On verra plus loin [4] qu'un de nos éditeurs, dans une phrase qu'une faute de copiste rend de fait inintelligible, a bravement ajouté un mot, tout à fait dans le sens de la pensée, il faut le reconnaître, mais sans avertir. Dans un autre passage [5], assez délicat il est vrai, perdant de vue la valeur étymologique d'une conjonction et un vieil emploi du perfectif, on a ajouté un mot, bouleversé la ponctuation et bâti ainsi une phrase à laquelle on ne trouve un sens qu'en donnant, par surplus, deux autres entorses à la grammaire, et un sens qui d'ailleurs ne s'accorde guère avec le contexte.

C'est assez indiquer le travail d'émondage qu'il y aura à faire dans le texte de Venise. Mais il est relativement facile, pour peu qu'on ait en mains l'inappréciable collation de Ter Galoust et d'Adjarian.

Il faudra aussi répartir équitablement les culpabilités sur la tête des éditeurs de Smyrne, de Ter Yovhannesean et de Bagratouni.

Toutes choses que nous ne saurions faire ici.

(1) Voir ici plus haut, p. 150-156.
(2) Bibliogr., n° 32 (Adjarian), p. 37.
(3) Bibliogr., n° 32 (Adjarian), p. 56.
(4) Voir ici plus bas, p. 176-177.
(5) Voir ici plus bas, p. 181-183.

webaram.com

Les corrections que nous allons proposer visent le texte du manuscrit retrouvé. Ces corrections sont toutes indépendantes de celles qu'ont proposées, chacun en leur temps, Norayr, Galemkhear et Adjarian.

Deux corrections seulement, mais intéressantes, ont été, que nous sachions, proposées par Norayr [1].

Les soixante-quatre corrections propres à Galemkhear n'ont pas toutes la même importance. Plusieurs ne sont que des retouches de détail; puis quelques conjonctions ajoutées ou retranchées plus ou moins heureusement. Mais une au moins dénote une grande sagacité : en 216.10 (il s'agit de la lune), au lieu de : Venise, *ծանրանայ* «s'alourdit», Galemkhear conjecturait avec finesse : *ծրանայ* «s'arrondit», bien meilleur; or *ծրանա* (= *ծրանայ*) est exactement la leçon du manuscrit [2] ! Nous donnons ici, en note, la liste des corrections de Galemkhear [3].

Ces deux auteurs n'ont pu travailler sur le texte du manuscrit qui n'était pas alors encore retrouvé, mais comme aucune de leurs conjectures, sauf celle de Galemkhear pour 216.10, ne coïncide avec les leçons du manuscrit, elles vont toutes, pour autant qu'elles sont fondées, à les corriger.

Quant aux trente-trois corrections proposées par Adjarian [4] pour le texte redécouvert, elles cherchent à remédier à des fautes

[1] Dans son *Քննասէր*. Cahier I, 15 mai 1887, p. 8-11. Bibliogr. n° **31**. — Les endroits d'Eznik visés sont : p. 99 (éd. de Venise), l. 2-5 : *երէս տարածիցէ* au lieu de *երես տարտարած իցէ* du texte reçu; puis p. 226. l. 18-25 : *անցակ* au lieu de *անցանակ*. Ces deux corrections ont passé dans les notes critiques de la traduction Schmid-Galemkhear, p. 79 et p. 163, avec cette seule différence que Galemkhear préfère *տարածիցի* à *տարածիցէ*.

[2] Bibliogr. n° **32** (Adjarian), p. 56.

[3] On les trouvera dans la traduction allemande (Bibliogr., n° **4**); les chiffres indiquent la page et le numéro de la note : 21, n. 20; 23, n. 27, n. 32; 28, n. 53, n. 54; 29, n. 56; 31, n. 67; 32, n. 79; 35, n. 97, n. 98; 38, n. 119; 39, n. 126; 40, n. 128, n. 131; 41, n. 133; 42, n. 141; 44, n. 153; 45, n. 156; 46, n. 166; 47, n. 170, n. 172; 49, n. 175; 50, n. 179; 52, n. 193; 54, n. 198; 60, n. 220; 71, n. 259; 72, n. 265; 79, n. 285; 87, n. 313; 98, n. 30; 99, n. 37; 100, n. 42; 102, n. 51; 107, n. 73; 118, n. 120; 143, n. 175; 148, n. 5; 150, n. 16; 152, n. 27; 154, n. 38, n. 40; 157, n. 44, n. 45; 159, n. 48; 160, n. 52; 161, n. 54, n. 55; 163, n. 65 (suit Norayr); 165, n. 72; 167, n. 74, n. 75; 170, n. 86, n. 87, 171, n. 92; 175, n. 11; 178, n. 18; 179, n. 22; 181, n. 30; 183, n. 31; n. 33, n. 36; 192, n. 44; 196, n. 48; 205, n. 60.

[4] Bibliogr., n° **32**, chap. v, p. 83-96.

webaram.com

de copistes survenues au cours des siècles dans les transcriptions successives. Quelques-unes sont fort judicieuses : par exemple en 245.14-18 (1); quelques autres seront à discuter; de toutes il faudra tenir compte. Mais en somme ce ne sont là encore que des retouches de détail et qui n'intéressent pas bien profondément la pensée de l'auteur.

Au contraire, plusieurs des corrections que nous allons maintenant proposer ont, croyons-nous, une portée plus grande. Elles pourront paraître hardies, ou, si elles sont acceptées, faire concevoir sur la valeur qualitative de notre texte des doutes sérieux. Qu'on se rassure cependant : sans trop anticiper sur la conclusion précise et motivée que nous formulerons plus bas, nous pouvons dire dès à présent que le texte dans son ensemble est, pour la qualité aussi, véritablement bon.

Nous allons répartir ces corrections en deux groupes :

A. — Corrections portant sur des passages où Eznik suit un texte grec : dans l'espèce le seul Méthode; nous avons alors pour opérer et le grec de Méthode et l'arménien qui traduit le grec, en l'adaptant le plus souvent;

B. — Corrections portant sur des passages où Eznik fait œuvre originale, ou dont les sources, grecques ou autres, n'ont encore été ni trouvées, ni identifiées : nous n'avons plus dès lors que le texte arménien.

A. CORRECTIONS PROPOSÉES POUR DES PASSAGES OÙ L'ARMÉNIEN DÉPEND D'UN TEXTE GREC.

1. — 21.25-22.10. — Donnons d'abord la traduction française du texte grec et du texte arménien en colonnes parallèles :

Méthode (éd. Bonwetsch, 1917, Bibliogr., n° 25, p. 155, l. 6-15).	Eznik (Ven., 21.25-22.10)
De fait dans la question de l'origine des maux la plupart sont amenés à penser ainsi. [C'est-à-dire à	Il est certes fort vrai que les maux qui arrivent mettent dans l'embarras bien des gens et bien des hommes

(1) Bibliogr., n° 32, p. 95.

webaram.com

admettre à côté de Dieu un second principe coéternel : la matière.] Car, avant toi et avant moi, bien des gens habiles ont fait là-dessus les plus grandes recherches. Les uns ont pensé comme toi [c'est-à-dire que Dieu ne peut pas être le créateur des maux : voir Méth. Bonw., 152, 9]; les autres ont déclaré que Dieu était le créateur de ces (maux) par crainte d'admettre une hypostase qui lui fût coéternelle; et ceux-là [c'est-à-dire les premiers qui pensaient comme toi que Dieu ne peut pas être le créateur des maux] par crainte de faire Dieu l'auteur des maux, ont jugé bon d'admettre avec lui la matière coéternelle. Et aux uns comme aux autres il est arrivé, par une crainte au sujet de Dieu peu conforme à la science du vrai, de ne point parler comme il faut. [Les premiers pour avoir affirmé une matière coéternelle : ce qui est incompatible avec la vraie notion de Dieu; les seconds, pour avoir dit que Dieu est l'auteur des maux : ce qui répugne.] D'autres enfin ont tout d'abord écarté les recherches sur ce sujet comme n'aboutissant à rien.

considérables ont fait sur ce sujet même de très grandes recherches. Les uns ont voulu admettre avec Dieu quelque chose qui lui fût coéternel; d'autres, au-dessous de lui [1], une certaine matière, qu'ils appellent ὕλη, et c'est d'elle qu'il (Dieu) a fait les créatures; d'autres ont renoncé à toute recherche comme s'il était absolument impossible d'aboutir en cette recherche.

Note 1. — Mot à mot : «après lui» բաց ՚ի նմանէ «au deuxième rang après lui», «à un rang au-dessous de lui».

L'exposition de Méthode fait donc allusion à deux thèses : une première thèse, *moniste :* Dieu auteur des maux, niant l'affirmation d'une hypostase qui soit coéternelle à Dieu; et une seconde thèse, *dualiste :* Dieu n'est pas l'auteur des maux, mais bien la Matière, coéternelle à Dieu.

L'exposition d'Eznik, telle que nous l'avons dans le manuscrit, est tout autre. Elle fait bien allusion à deux thèses, mais *toutes deux dualistes.*

Or, on a peine à expliquer pourquoi Eznik aurait ainsi modifié l'exposition de la thèse à réfuter. Dans les pages suivantes : 22-58, comme Méthode, qu'il suit en le traduisant ou en le résumant, Eznik ne combat qu'*une seule* thèse dualiste.

Pour éclairer ces deux thèses dualistes telles qu'elles se pré-

sentent dans le texte du manuscrit, Galemkhear et Schmid dans leur traduction [1] renvoient, pour la première :

[I] «les uns ont voulu admettre avec Dieu quelque chose qui lui fût coéternel» կէսք անսկզբնակից ինչ ընդ Աստուծոյ կամեցան դնել

aux pages 208 et 225 d'Eznik;

Pour la seconde :

[II] «et d'autres (ont voulu admettre) au-dessous de lui une certaine matière, qu'ils appellent l'ὕλη, et c'est d'elle qu'il (Dieu) a fait les créatures»,

և կէսք ընդ նմանէ նիւթ ինչ, զոր հիւղն անուանեն, թէ ի նմանէ արար զարարածս,

à la page 225, aussi.

Or, à la page 208.7-15, il s'agit, non de la matière *principe* coéternel à Dieu, mais de la coéternité du *monde* avec Dieu. Voici le texte :

Արդ ի[1] խնդրելն փիլիսոփայից զԱստուած ի բնական օրինացն՝ որ ի միտսն տնկեալ[2] է, որպէս յառաջագոյն ասացաք, գովութեան արժանի է. բայց ի բազում աստուածսն անկանել, և զաշխարհս ընդ նմա մշտնջենա֊ւորակից դնել անհնարին ամպարշտութիւն է :

Notes au texte. — [1] Ven. et ms. արդ ի խնդրելն ; mais ne faut-il pas lire արդի «maintenant»? Eznik passe à un autre sujet.

[2] C'est la leçon du manuscrit : տնգեալ (= տնկեալ) bien meilleure que Ven. անկեալ simple faute d'impression, ou amené par անկանել, cf. plus bas. Schmid et Galemkhear traduisent très heureusement «gepflanzt» mais ne signalent pas en note que Ven. a անկեալ.

Maintenant, la recherche que les philosophes font de Dieu, en s'aidant de la loi naturelle qui est plantée [*insita*] dans leur esprit, comme nous l'avons dit précédemment, est digne de louange; mais tomber dans le polythéisme et poser ce monde coéternel à Dieu, c'est une inimaginable impiété.

S'il s'agit d'un monde *créé*, on sait que la création *ab aeterno* ne répugne pas métaphysiquement avec l'existence d'un Dieu

[1] Bibliogr., n° 4, p. 31 et 32.

unique. Eznik ne distingue pas et juge toute opinion de ce genre une inimaginable impiété. Soit. Mais il reste qu'en cet endroit, 208.7-15, il s'agit d'une question étrangère à celle de la Matière *principe* coéternel à Dieu, qui est traitée en 21.25 et suiv.

On remarquera aussi que, en plus de la mention formelle du monde : ***աշխարհ***, le terme qui a probablement suggéré à Galemkhear le rapprochement : ***մշտնջենաւորակից***, 208.13, n'est pas le même qu'en 22.4 : ***անսկզբնակից***.

A la page 225, les lignes que Schmid-Galemkhear invitent à rapprocher avec [I] sont évidemment les lignes 4-7. On y lit :

> ***Եւ զաշխարհ արարած եւ եղծանելի ասէ. եւ երբեմն նա եւ այլքն մշտնջենաւորակից Աստուծոյ :***

Et il (Platon) dit le monde créé et périssable; et tantôt, lui et les autres (le disent) coéternel à Dieu.

Ici encore, c'est de la coéternité du monde avec Dieu qu'il s'agit et non de la matière *principe* coéternel avec Dieu; ici encore mention formelle du monde ***աշխարհ*** et ***մշտնջենաւորակից***, 226.6 et non ***անսկզբնակից***, 22.4.

Quant à la thèse [II], ni 225.4-7 ne l'éclaire, ni 225.8-22. Car de 225.4 à 225.22 il s'agit toujours de la coéternité du monde et non de la matière.

Un rapprochement pourrait être fait entre [II] et 224.10-225.4. La théorie de Platon, sur l'organisation par Dieu de la matière préexistante, dont il s'agit là, rappelle effectivement la thèse [II]. Et de fait, le valentinisme, qui est réfuté par Méthode, traduit par Eznik, au cours des pages 19-58, s'inspirait fortement du platonisme. Mais cela n'éclaire que la *seule* thèse [II].

On serait tenté d'éclairer [I] et [II] par 239.12-14. Ces lignes font partie de la section 236.6-239.24 où Eznik a placé et traduit la finale du traité de Méthode, laquelle dans le grec, fait suite immédiatement à la partie traduite et placée par Eznik en 19-58. On y lit :

> ***Չգոյր ինչ ժամանակակից Աստուծոյ, եւ ոչ նիւթ ինչ՝ ուստի առեալ զարարածս կազմիցէ, այլ ինքն է ամենայն բնութեանց արարիչ :***

Rien n'existait (qui fût) coéternel à Dieu, ni matière aucune, où

webaram.com

après avoir pris il ait organisé les créatures, mais lui-même est créateur de toutes les natures.

Ici Méthode rappelle ensemble et la coéternité du monde avec Dieu et la théorie de la matière, mais il les distingue l'une de l'autre. En 21.25-22.10, la question du *monde* éternel n'intervient pas, il ne s'agit que de la *matière* pour expliquer l'origine du mal.

Et ici encore les termes diffèrent : *ժամանակակից*, 239.12 et *անսկզբնակից*, 22.4.

Nous ne trouvons donc, dans les autres parties du traité d'Eznik, aucun autre passage qui nous permette de distinguer *deux* thèses dualistes comme elles paraissent l'être dans le texte arménien en 21.25-22.10.

La comparaison avec le grec nous donnera peut-être la solution et nous expliquera pourquoi l'arménien paraît ici différer du grec.

Voyons d'abord le grec. Nous le citons d'après la tradition Méthode et non d'après la tradition Adamantius. Il semble bien, en effet, qu'en traduisant ce passage, Eznik avait sous les yeux l'ouvrage lui-même de Méthode et non l'adaptation d'Adamantius. « Les maux qui arrivent *որ լինին* » répond bien à *ἡ τῶν κακῶν γένεσις*, Méthode, tandis qu'Adamantius a : *ἡ τῶν κακῶν ζήτησις*; de plus, la finale : « D'autres enfin ont tout d'abord écarté les recherches sur ce sujet comme n'aboutissant à rien » de Méthode, est dans Eznik (voir plus haut, p. 162), tandis qu'elle est omise dans Adamantius.

Le Méthode grec porte donc (éd. Bonw., 1917, 155.9-12) :

> ... *οἱ δ' αὖ πάλιν τὸν Θεὸν τούτων* [*i. e. κακῶν*] *δημιουργὸν ἀπεφήναντο, σύγχρονον αὐτῷ ὑπόστασιν δοῦναι πεφοβημένοι· κἀκεῖνοι ἐκ τοῦ φοβηθῆναι τῶν κακῶν ποιητὴν εἰπεῖν τὸν Θεὸν σύγχρονον αὐτῷ δοῦναι τὴν ὕλην ἔδοξαν.*

Le texte d'Eznik (22.3-8) :

> *Կէսք անսկզբնակից ինչ ընդ Աստուծոյ կամեցան դնել. և կէսք ըստ նմանէ նիւթ ինչ, զոր հիւղն անուանեն, թէ ի նմանէ արար զարարածս.*

Étant donnée la fidélité avec laquelle Eznik suit d'ordinaire Méthode, étant donné, comme nous l'avons déjà dit, que, dans

la suite du traité, Eznik, comme Méthode, ne réfute qu'une seule thèse dualiste, celle de la matière origine du mal, nous croyons qu'ici la différence entre le texte grec et le texte arménien s'explique par une courte omission dans le texte actuel d'Eznik.

Si, après *Աստուծոյ* on supplée d'après le grec un membre de phrase, on a :

Կէսք անսկզբնականից ինչ ընդ Աստուծոյ | երկնչեալ դնել, նոցա (*i.e., չարեաց*) *արարիչ լինել Աստուծոյ | կամեցան դնել. և կէսք ըստ նմանէ նիւթ ինչ, զոր* . . .

C'est-à-dire :

Les uns ayant craint d'admettre quelque chose de coéternel avec Dieu, ont voulu admettre que Dieu était le créateur des maux; d'autres (ont voulu mettre) au-dessous de lui une certaine matière, que . . . etc.

On obtient ainsi une phrase qui est un résumé correct de la phrase de Méthode. Et l'omission s'explique on ne peut plus aisément par l'homoioteleuton.

Si la phrase infinitive *նոցա արարիչ լինել Աստուծոյ կամեցան դնել* paraît un peu compliquée, on peut supposer : *նոցա արարիչ Աստուած կամեցան դնել* qui est possible aussi. L'omission par homoioteleuton aura pu tout aussi bien se produire; le nom de Dieu étant toujours écrit en abrégé dans les manuscrits, les deux abréviations : Ա̅Յ̅ (*Աստուծոյ*), Ա̅Ծ̅ (*Աստուած*), ou en minuscule : *ա̃յ, ա̃ծ*, restent très faciles à confondre, surtout à cause de leur *pativ*.

Au reste, peu importe la teneur de la lacune; nous ne prétendons pas la restituer mot à mot. Mais il y avait certainement un membre de phrase qui exprimait à peu près cette idée, qu'on lit dans le grec, et en termes qui, très probablement, en rendaient facile l'omission par homoioteleuton.

2. — 23.1-3. — Au début de ce passage : *περὶ Θεοῦ καὶ ὕλης* (*Methodius*, Bonwetsch, 1917, p. 157), Eznik résume considérablement l'argumentation de Méthode.

L'argumentation *ad hominem* de Méthode (*ibid.*, p. 157.6-159.5 et suiv., d'après le texte en page) comprend ces trois temps essentiels :

Principe :

Duo vel plura increata non possunt existere simul (*ἅμα*).

Raisons :

[1] εἰ μὲν οὖν ἡνῶσθαι . . ἓν τὸ ἀγένητον . . . (157.10-11);

[2] εἰ δὲ κεχωρίσθαι . . . ἀνάγκη εἶναί τι τὸ ἀνὰ μέσον ἀμφοτέρων . . . (158.6);

[3] Puis Méthode passe à une autre argumentation, toujours *ad hominem*, de Dieu dans la matière καθάπερ ἐν τόπῳ (159, 5 et suiv.).

Eznik aussi pose le principe : *Duo increata* . . . Որով յայտ է թէ երկուց անարարաց ի միասին չէ մարթ լինել ։ (p. 22.25-26).

Un peu plus loin, p. 23.3 et suiv., il aborde l'hypothèse de Dieu καθάπερ ἐν τόπῳ, իբրեւ ի տեղւոջ ինչ, [3] et développe en suivant d'assez près le grec.

Pour les hypothèses [1] et [2], le texte d'Eznik est terriblement concentré, résumé : on peut s'en rendre compte sur les parallèles de Galemkhear (Bibliogr., n° 33, p. 20-30, 29 surtout).

Si résumé que soit Eznik, on doit pourtant supposer, étant données la fidélité et l'intelligence avec lesquelles il traduit ou résume d'ordinaire ses sources, qu'il a, ici aussi, correctement résumé ces deux hypothèses.

Or, dans le texte reçu d'Eznik, p. 23.1-3, *une seule* hypothèse paraît résumée, et la phrase, telle quelle, est à vrai dire inintelligible, soit en elle-même, soit dans le contexte. La voici :

Զի ուր երկու ոք ի միասին իցեն, հարկ է թէ իցէ ինչ՝ որ զատանիցէ ի միջի ։

Car là où deux choses quelconques sont réunies en une seule, il faut qu'il y ait quelque chose qui fasse intervalle entre elles et les sépare.

Ce qui est proprement incompréhensible. La traduction allemande de Schmid-Galemkhear (p. 32-33) l'est aussi.

On a le sentiment qu'il manque ici quelque chose.

On peut faire deux hypothèses : ou bien la lacune était déjà dans l'exemplaire grec dont se servait Eznik ; ou bien cette lacune résulte d'un accident dans la transmission de l'arménien.

Quel texte grec Eznik avait-il ici sous les yeux ? Méthode ou Adamantius ? Il n'y a d'indice ni pour l'un, ni pour l'autre. Mais, l'omission est plus plausible dans le texte d'Adamantius qui résume lui aussi, moins qu'Eznik cependant, ce passage de Méthode. Prenons donc l'hypothèse la plus favorable à une omis-

sion par homoioteleuton dans le texte grec lui-même. Le texte d'Adamantius [1] porte :

καὶ εἰ μὲν ἡνῶσθαί τις | αὐτῷ [2] ἐθέλοι, ἓν τὸ ἀγένητον λέξει· ἕκαστον γὰρ τούτων μέρος ἔσται τοῦ πλησίον· ἀλλήλων δὲ μέρη τυγχάνοντα οὐκ ἔσται ἀγένητα δύο, ἀλλ' ἓν ἐκ διαφόρων συνεστός [3]. Εἰ δὲ κεχωρίσθαι φήσει τις |, ἀνάγκη εἶναί τι τὸ ἀνὰ μέσον ἀμφοτέρων, ὅπερ καὶ τὸν χωρισμὸν αὐτῶν δεικνύει.

Si l'on veut (dire) qu'elle (la matière) ne fait qu'un avec lui (Dieu), on dira qu'il n'y a qu'un (être) incréé; car chacun des deux fait partie de l'autre; et, si l'un est partie de l'autre, il n'y a pas deux incréés, mais un seul, composé de parties différentes. Mais si l'on dit qu'elle en est séparée, il faut qu'il y ait entre eux deux quelque chose qui marque leur séparation.

Une omission par homoioteleuton a pu se produire sur le grec : un copiste, à la rigueur, a pu passer du premier *τις* au second et transcrire :

καὶ εἰ μὲν ἡνῶσθαί τις ἀνάγκη εἶναί τι τὸ ἀνὰ μέσον ἀμφοτέρων ὅπερ καὶ τὸν χωρισμὸν αὐτῶν δεικνύει.

Tel eût été le texte mutilé de l'exemplaire grec d'Eznik. C'est possible. J'hésite pourtant à m'arrêter à cette explication. La phrase grecque ainsi mutilée est inintelligible, et cet *ἡνῶσθαί τις*, tellement elliptique qu'il devient inexplicable. Justement, pourra-t-on objecter : sans pouvoir en faire le mot à mot, ni bien la comprendre, Eznik aura essayé de traduire cette phrase mutilée telle que, par son **երկու ոք**, il a essayé d'interpréter ce *τις*, et si sa phrase arménienne est inintelligible, c'est que son texte grec l'était tout le premier.

Soit. Mais il reste que l'explication est beaucoup plus obvie si l'on suppose que l'omission s'est produite dans l'arménien.

Essayons, en arménien, de résumer correctement les deux hypothèses du grec, en nous aidant des mots et tours arméniens qui nous restent dans la phrase, inintelligible, du texte actuel. Nous aurons quelque chose comme :

Օ՛ւ ի ուր երկու ոք ի միասին իցեն, | Հարկ է թէ ինչ ի միջին

(1) L'apparat critique de Bonwetsch, Bibliogr., n° **25**, permet de la reconstituer exactement, si l'on n'a pas sous la main l'édition d'*Adamantius*, de VAN DE SANDE BAKHUYSEN, Bibliogr., n° **11**, où ce passage se lit p. 146, l. 19-24.

(2) Van de Sande Bakhuysen lit *αὐτόν* au lieu de *αὐτῷ*, d'après Méthode.

(3) Sic B, Méth. contre mss. : *συνεστώς*.

ինչ իցէ, և ուր երկու ինչ զատ իցեն |, հարկ է թէ իցէ ինչ՝ որ զատանիցէ ի միջի :

Quia ubi duo quaeuis simul erunt | necesse est ut unum quid tantum sit, et ubi duo quaeuis separata erunt | necesse est ut sit aliquid, quod separet in medio.

La partie entre | | aura été sautée par *homoioteleuton :* quatre mots : *իցեն հարկ է թէ* pouvaient donner occasion à cette faute de copie.

Le texte ainsi restitué est intelligible et résume correctement le grec. J'ai restitué d'une façon générale : « une seule chose, *մի միայն որ* » et non *մի անեղարար*, « un seul incréé », parce que, dans ce passage, Eznik, comme je l'ai dit plus haut[1], résume le grec et généralise le principe : *երկու որ*.

3. — 25.15-18. — Méthode (éd. Bonwetsch, 1917, p. 162, l. 2-5) porte :

... *φανεροῦ γὰρ γινομένου τῷ λόγῳ καθ' ὃν τρόπον ἐστὶ τὰ κακά, καὶ ὅτι οὐχ οἷόν τέ ἐστιν ἀναίτιον τῶν κακῶν εἰπεῖν τὸν Θεὸν ἐκ τοῦ ὕλην αὐτῷ ὑποτιθέναι, τὴν τοιαύτην ὑπόνοιαν ἀναιρεῖσθαί μοι δοκεῖ.*

Les mss. FCD ont *αἴτιον*, mais non D^r (traduction latine de Adamantius par Rufin), mais Bonwetsch restitue avec raison dans son texte *ἀναίτιον*, qu'on lit aussi dans Eusèbe (voir *Adamantius*, éd. Van de Sande Bakhuysen, p. 150, note crit. à la ligne 8).

Le slave manque ici : la valeur d'un folio, arraché sans doute ; la lacune, mesurée dans le grec, va de p. 161, l. 6-164, l. 13 (éd. Bonwetsch, 1917).

Rufin (*Adamantius*, éd. Van de Sande Bakhuysen, p. 151, l. 5-6) a : *Et uide quia non ex hoc ostenditur deus malorum causa non esse, quod materia subicitur quae mali posse causam suscipere uideatur.* Traduction qui suppose dans le texte grec utilisé par Rufin *ἀναίτιον*.

Donnons, en traduction française, tout le passage de Méthode dont cette phrase forme la conclusion :

Si tu prétendais conjecturer, d'après les êtres créés qui existent, l'existence d'une matière incréée, je discuterais tout au long là-dessus pour démontrer qu'il est impossible que cette matière soit incréée. Mais

(1) P. 130-134.

puisque tu dis que c'est l'existence des maux qui t'a conduit à cette conjecture, je pense qu'il faut faire porter sur eux la recherche. Car si nous démontrons comment les maux existent, et qu'il est impossible de prétendre que Dieu n'est pas l'auteur des maux du fait qu'on met à sa disposition (*ou :* qu'on lui suppose, *ou :* qu'on lui substitue) une matière, la conjecture en question me paraît ruinée. (Éd. Bonwetsch, 1917, Bibliogr., n° 25, p. 161, l. 10-162, l. 5.)

En face de tout ce passage, Eznik (p. 25, l. 14-18) n'a que cette unique phrase, où il traduit évidemment la conclusion que nous avons citée plus haut en grec :

Արդ հարկ է ի պատճառս չարեացն գալ, եւ ցուցանել՝ թէ ուստի լինին չարիքն, եւ չէ պատճառ չարեաց Աստուած՝ այնու զի առ ընթեր նմա զհիւղն դնեն :

Si l'on traduit littéralement, on a :

Maintenant il faut en venir aux causes des maux, et montrer d'où viennent les maux, et (que) Dieu n'est pas la cause des maux, par cela même qu'ils admettent auprès de lui la matière.

Ce qui ne donne ni un sens plausible en lui-même, ni surtout en rapport avec le contexte.

La traduction allemande (Schmid, Bibliogr., n° 4, p. 34-35) n'est pas plus satisfaisante :

Nunmehr ist es nötig, zu den Ursachen des Bösen zu kommen und zu zeigen, woher das Böse kommt, und dass Gott nicht die Ursache des Bösen ist eben deshalb, weil sie die Materie ihm zur Seite setzen.

En comparant avec le grec, il semble bien qu'il y a une lacune dans l'arménien. Bonwetsch, bien défectueux ailleurs dans les rapprochements qu'il fait en ses notes critiques avec la traduction allemande d'Eznik, remarque justement ici (p. 162, notes crit., 3 f.) que *οὐχ οἷόν τε* manque dans Eznik; il aurait pu ajouter que *εἰπεῖν* y manque aussi.

En essayant de retraduire sur le grec, on a :

Արդ հարկ է ի պատճառս չարեացն գալ, եւ ցուցանել՝ թէ ուստի լինին չարիքն, եւ չէ | հնար (*ou* ճար) ասել թէ չէ | *պատճառ չարեաց Աստուած՝ այնու զի առ ընթեր նմա զհիւղն դնեն :*

Les mots մարթ (ou : հնար) ասել թէ չէ auront été sautés par *homoioteleuton*.

La phrase ainsi restituée offre dès lors un sens excellent et conforme au grec :

Maintenant il faut en venir aux causes des maux, et montrer d'où viennent les maux, et qu'il n'est pas possible de dire que Dieu n'est pas la cause des maux, du fait qu'on admet auprès de lui la matière.

4. — 34.26–35.21. — La section qui va de p. 34, l. 26 à p. 35, l. 21, dans la teneur du texte reçu, nous paraît impossible à interpréter.

Eznik a eu ici, comme dans les pages environnantes, le traité de Méthode sous les yeux.

Le morceau qui va de la page 34, l. 11, jusqu'à la ligne 25, paraît bien inspiré du chapitre VIII du *De libero arbitrio*, de Méthode (éd. Bonwetsch, 1917, Bibliogr., n° **25**, p. 164 et suiv.) et non du début du chapitre XIII, comme l'indique Galemkhear dans ses parallèles (Bibliogr., n° **33**, p. 50).

La section, p. 34, l. 26–p. 35, l. 21, reproduit en partie le chapitre XIII du traité de Méthode (éd. Bonwetsch, 1917, Bibliogr., n° **25**, p. 178 et suiv.).

Le fait qu'Eznik rapproche ici deux passages si éloignés l'un de l'autre chez Méthode demanderait à être expliqué. Nous ne saurions le faire actuellement. Nous nous en tiendrons aujourd'hui aux problèmes de texte que pose la section, p. 34, l. 26–p. 35, l. 21.

Il serait trop long de citer intégralement les deux textes, grec et arménien : nous nous contenterons de résumer l'argumentation de Méthode et de traduire ensuite le passage correspondant d'Eznik, en signalant les corrections que nous croyons devoir apporter au texte arménien pour le rendre intelligible.

Le raisonnement de Méthode peut être présenté dans le schéma suivant [1] :

1^re^ Hypothèse.

Mal = **Genre**

Espèce *meurtre*, Espèce *adultère*, etc.

Réponse : Mais le genre n'existe pas en dehors des espèces.

[1] Ce petit schéma, d'une clarté saisissante, est dû au R. P. Condamin qui nous a fait l'honneur de s'intéresser à ce petit problème de critique.

2° Hypothèse.

Mal = **Tout**

Partie humaine *créée* — Partie *incréée*.

Réponse : C'est impossible.

Mais, supposons cela ; alors, la partie *incréée* n'est qu'une *partie* et le mal n'est pas *un tout complet*, tant que n'existe pas l'homme qui fait l'autre partie.

Donc Dieu, en créant l'homme *complète le mal : nefas !*

Eznik a laissé de côté l'argumentation tirée par Méthode du *genre* qui n'existe que dans les *espèces*. Il l'aura sans doute trouvée trop subtile pour ses lecteurs. Mais il a voulu certainement garder l'argument tiré du *tout* et des *parties*. Qu'on voie dans son texte les mots *մասն* «partie», p. 35, l. 3.6; et *բովանդակ* «tout, entier, complet», p. 35, l. 9, et *բաւանդակ* = *բովանդակ*, p. 35, l. 13.

Or dans le texte arménien reçu d'Eznik, le raisonnement de Méthode est absolument méconnaissable.

On dira peut-être qu'Eznik a bien pu substituer au raisonnement de Méthode un autre raisonnement de son cru. D'accord, encore faut-il que cet autre raisonnement soit intelligible en lui-même. Or, j'avoue que, malgré de longs efforts, je ne suis pas arrivé à trouver un sens plausible dans le texte arménien reçu. J'avoue ne pas avoir compris davantage la suite du raisonnement dans la version allemande qu'en ont donnée Schmid et Galemkhear dans leur traduction (Bibliogr., n° 4, p. 41, l. 560-575).

Eznik était un homme intelligent, sachant bien le grec et traduisant d'ordinaire exactement son modèle. Partant donc de cette double supposition très fondée : que, d'une part, ici, comme dans tous les passages environnants, Eznik a suivi Méthode, et que, d'autre part, il a voulu faire un raisonnement intelligible, j'ai été amené à me demander si le texte arménien ne serait pas à corriger. Après de longues recherches il m'est apparu que la correction de deux mots, jointe à une autre correction déjà faite par Galemkhear, mettait le texte arménien d'accord avec le grec et rendait au raisonnement sens et cohérence. Je donne ci-après la traduction française du passage en indiquant en note les corrections proposées.

Maintenant si (l'on admet) que ceux-là [*c'est-à-dire*, les maux qui sont le fait des hommes] soient des créés 'partiels' [1] [*c'est-à-dire :* qui

font partie avec l'autre partie des maux increés : *ce qui est l'hypothèse des adversaires*] il faut admettre que 'cette partie du mal' [2] [increé] qu'ils posent [dans leur théorie] est elle aussi un 'partiel' [1] créé; car un tout dont une partie quelconque est créée est évidemment lui-même créé, et un tout dont une partie est increée est lui-même increé. [Donc : impossible.]

Ensuite [à supposer que cela fût possible] il y avait donc un temps où il n'y avait pas du tout ni le moins du monde de 'mal' [3] complet jusqu'à ce que Dieu eût fait l'homme. Par cela en effet que l'homme se trouve être créateur de parties de maux, par là il est évident que Dieu est créateur des maux au complet [puisqu'il l'a complété en créant l'homme qui fait l'autre partie des maux] : ce qu'à tout jamais il ne [nous] arrive de dire : que Dieu soit cause de maux; mais celui-là (est cause de maux) qui au moyen de sa volonté fait l'œuvre des maux; et à celui-là par qui le mal est fait, à bon droit on surimpose un nom impliquant méchanceté [*mot à mot :* un nom de malice] comme déjà précédemment nous l'avons dit.

Notes. — [1] Je lis ՄԱՍՆԱՒՈՐ au lieu de ԱՆՁՆԱՒՈՐ aux deux endroits; confusion oculaire, ou auriculaire, ou bien correction fautive d'après *անձնաւոր* qui revient plusieurs fois dans le paragraphe précédent.

[2] Je lis ԲԱԺ ՉԱՐՆ lu ԲԱԴ ՉԱՐՆ et prononcé *պատ-ճառն* : confusion auriculaire.

[3] Lire *չարին* au lieu de *արարիչ* avec Galemkhear; Schmid, p. 41, n. 133; *արարիչ* est dû sans doute à une correction fautive.

On trouvera peut-être cette interprétation bien laborieuse et les corrections proposées conjecturales; mais, après de multiples essais, c'est le seul moyen que nous ayons trouvé de donner au raisonnement d'Eznik un sens plausible, et de l'accorder avec le passage correspondant de Méthode, qu'il a eu, ici comme ailleurs, manifestement sous les yeux. Délicate comme elle était, et un peu télescopée dans l'adaptation d'Eznik, il n'est pas étonnant que cette argumentation soit restée inintelligible pour beaucoup de lecteurs et de copistes postérieurs. D'où des fautes de copie, et sans doute aussi des corrections voulues, mais malencontreuses, ont fort bien pu passer dans le texte. Il faut, pour que le raisonnement tienne, — et l'on n'a pas le droit de supposer gratuitement qu'Eznik a voulu faire un raisonnement qui ne tînt pas — et pour comprendre la raison apportée par la phrase qui commence par les mots : « Car un *tout* dont une *partie*... etc. », que l'idée de *parties* ait été exprimée auparavant : et c'est précisément cette idée de *parties* qu'introduisent nos deux corrections.

5. — 238.5-15. — Eznik, à la suite de Méthode, qu'il traduit ici véritablement, expose les raisons qu'il y avait pour Dieu de créer.

Méthode, De libero arbitrio, XXII, 8 (éd. Bonwetsch, 1917, Bibliogr., n° **25**, p. 205, l. 5-11).

ὅθεν καὶ εἰς γνῶσιν ἑαυτοῦ τισιν προάγειν βουλόμενος, καὶ ὅτι ἔστιν δεῖξαι θέλων, ἐδημιούργησεν, ἐν ᾧ γνωστὸν παρασχεῖν ἑαυτόν... [1] *τὸ μὲν οὖν λοιπὸν τοῦ κόσμου σύστημα διὰ τὸν ἄνθρωπον γεγονέναι φημί, πρὸς ὑπηρεσίαν τῶν ἀναγκαίων αὐτῷ, < τὸν δὲ ἄνθρωπον δι' αὐτὸν τὸν θεόν, > ὅπως δοξάζῃ τὸν δεσπότην, < καὶ > ὅπως τὸ ἀγαθὸν εἴς τινας ἐνεργήσῃ τοῦ θεοῦ.*

Note. — [1] Le slave ajoute ici : «so dessen und seiner eigenen Natur zu geniessen im Stande» de même que, plus bas, les mots entre < > et comble ainsi les lacunes accidentelles du grec; voir aussi plus bas Eznik.

Il faut, à notre sens, d'après le grec, corriger et ponctuer l'arménien comme suit :

Ուստի քանզի յիւր գիտութիւն ածել կամեցաւ, և թէ է ինքն ցուցանել ‘յօժարեալ’, ‘արար’ արարածս առ իւրոյ գիտութեան ընծայեցուցանելոյ, զի փայլեսցին ի բարերարութեանն նորա: Իսկ ‘զկէսն’ աշխարհիս վասն մարդոյ արար ի սպասաւորութիւն ամենայն իրաց կարեւորաց. և զմարդն յիւր փառս, զի փառաւորեսցէ զՏէրն և ծանիցէ զբարերարութիւնն:

Notes. — ligne 2 : lire *յօժարեալ* au lieu de *յօժարեաց*; cf. gr. *θέλων* (Meillet). — Il faut d'après le grec faire dépendre *ցուցանել* de ce *յօժարեալ* et mettre la virgule, non pas après *ցուցանել* (Venise) mais après *յօժարեալ*. — Au lieu de *արարածս* lire *արար արարածս* = *ἐδημιούργησεν*. C'est ainsi qu'Eznik traduit presque toujours *δημιουργεῖν*, par exemple : 21.20, 21; 21.16, etc. *արար* aura été sauté par haplographie ou par un petit homoioteleuton. — Galemkhear garde *յօժարեաց* bien que les dictionnaires ne donnent des exemples que de *յօժարիմ*, *յօժարեցայ*; mais il le comprend comme *յօժարեցաւ* et ajoute *առնել* (trad. all. p. 170, p. 86 et Bibliogr., n° **33**, p. 84; Schmid lui aussi traduit : «wurde...bewogen Geschöpfe zu machen» p. 170, l. 715, 716). Notre correction nous paraît bien préférable : elle établit entre l'arménien et le grec une concordance parfaite et ne soulève pas la difficulté de vocabulaire *յօժարեաց*.

Ligne 4. — *զպէտս աշխարհիս* (Ven.) n'a pas de sens, pas plus que l'allemand «die Bedürfnisse der Welt» de Schmid, p. 170, l. 718. Je crois que, d'après le grec : *τὸ ... λοιπὸν τοῦ κόσμου σύστημα*, il faut lire *զկէսն աշխարհիս* «l'autre moitié, le *reste* de ce monde».

On a ainsi :

C'est pourquoi, parce qu'il a voulu amener à sa connaissance, et 'ayant désiré' montrer que lui-même existe, 'il a fait' des créatures pour leur offrir la connaissance de lui-même afin qu'elles puissent jouir de sa bienfaisance. Et 'le reste' de ce monde il l'a fait pour l'homme pour le servir dans toutes les choses qui lui sont nécessaires, et l'homme, pour sa gloire, afin qu'il glorifiât le Seigneur et connût sa bienfaisance.

Cette traduction rend parfaitement l'original grec complété par le slave.

B. CORRECTIONS PROPOSÉES POUR DES PASSAGES OÙ L'ARMÉNIEN PARAÎT, JUSQU'À PRÉSENT DU MOINS, INDÉPENDANT.

1. — Eznik : 6.3. — « Celui qui veut contempler les rayons du soleil doit expurger ses yeux de ce qui (les) brouille : souillure, chassie, զի մի մթարքն՝ որ զբիբօք շողայցեն, արգել հայելոյ ի յստակութիւն լուսոյն լիցին :

Galemkhear [1] s'appuyant sur la leçon de Smyrne, non infirmée par la collation de Ter Yovhannesean, lisait մռայլքն « brouillard, brume, ténèbres » et rejetait մթարքն « saleté », comme une correction arbitraire des éditeurs de Venise.

Mais մթարքն « saleté » est bien la leçon du manuscrit, et Adjarian [2] ne signale pour ce mot aucune variante. A supposer que les éditeurs de Venise aient restitué d'eux-mêmes մթարքն, ils seraient donc tombés juste.

Avec մռայլքն « brouillard, brume », le verbe շողայցեն de շողամ « briller » se comprend à peu près, et on pourrait traduire la fin de la phrase ainsi : « . . . afin que le brouillard qui fait halo autour des pupilles ne l'empêche pas de contempler la clarté de la lumière », à peu près comme traduit Schmid « . . . damit nicht die Nebel, welche um die Augäpfel schimmern, ein Hindernis seien, zu schauen in die Klarheit des Lichtes ».

Mais avec մթարքն « saleté », շողամ « briller » ne va plus.

Nous proposerions donc, mais sous toutes réserves, de lire շաղախ լիցեն « qui font mortier » ou շաղախիցեն « qui barbouillent », et de traduire : « . . . afin que la saleté (ou : chassie)

(1) Trad. all. Bibliogr., n° 4, p. 20, n. 4.
(2) Bibliogr., n° 32, p. 23.

webaram.com

qui fait glue autour des pupilles ne l'empêche pas de contempler la clarté de la lumière».

2. — Eznik : 7.15. — Le membre de phrase où se trouve la correction proposée ci-dessous va de la ligne 11 à la ligne 17.

Il s'agit de Dieu qui a donné le commencement de l'existence aux êtres invisibles, incorporels, et aux êtres visibles, corporels.

Le texte ajoute :

որ բաւական է որպէս ի տալն զկենդանութիւն, նոյնպէս և ի գիտութիւն իւրոյ անարար էութեանն, և յիւրոյ արարածոյն ի հաստատութիւն ըստ իւրաքանչիւր բնութեանց ածել :

A s'en tenir au texte il faut faire dépendre du seul *ածել*, et *ի գիտութիւն* et *ի հաստատութիւն*; *ածել ի գիտութիւն* signifie : «amener à la connaissance», voir par ex. 238.5–6; *ածել ի հաստատութիւն* signifie : «amener à solidité, créer». On aura donc littéralement :

[Dieu] qui est capable, comme de donner la vie, pareillement aussi d'amener à la connaissance de son essence incréée, et à la solidité de ses créatures, selon les natures de chacune.

Autant le premier membre est clair, autant le second est obscur et inintelligible.

De plus avec *ի հաստատութիւն ածել* «créer», le génitif *իւրոյ արարածոյն* fait difficulté : on attendrait l'accusatif.

Les éditeurs, de Smyrne (p. 3.11) ou de Venise (p. 7.14), ont dû se trouver embarrassés dans cette phrase, car ils ont ajouté, d'après le sens, il est vrai, mais bien inutilement et sans le dire, au manuscrit, après le mot *էութեանն*, le verbe *ժամանեցուցանել* «faire arriver»; ce qui ne remédie à rien.

Schmid et Galemkhear ont gardé le texte de Venise, et tournant la difficulté, comme s'il y avait *զիւր արարածսն*, ils traduisent :

Welcher ebenso vermögend ist, das Lebendigsein zu geben, als auch zur Kenntnis seiner ungeschaffenen Wesenheit zu führen und seine Geschöpfe zur Erschaffung je nach der Natur eines jeden zu bringen.

Mais outre que cette traduction méconnaît la valeur des cas, ou du moins interprète en clair un génitif obscur, elle n'est pas

webaram.com

même pour le sens, bien satisfaisante. En effet, dans le premier membre de phrase, il est dit : «Dieu est capable de faire arriver à la connaissance de son essence», et dans le second : «Dieu est capable de créer». Mais cette puissance créatrice de Dieu vient justement d'être déjà énoncée : 6.26–7.7. On attendrait plutôt un second membre qui correspondrait au premier dans cette idée de «connaissance», de «compréhension».

Or il existe un mot signifiant «compréhension» : *հասումն*; *ի հասումն* comme *ի գիտութիւն* peut très bien se construire avec *ածել*; le génitif *իւրոց արարածոցն* a dès lors une valeur parfaitement nette; la phrase tout entière devient limpide et se traduit :

> Qui est capable, comme de donner la vie, pareillement aussi d'amener à la connaissance de son essence incréée et à la *compréhension* de ses créatures, selon les natures de chacune d'elles.

Cette idée, que Dieu a tout disposé pour que l'homme, être intelligent, ait du Créateur et des créatures, de l'être nécessaire et des êtres contingents, une connaissance correcte, revient perpétuellement dans les développements ultérieurs. On peut dire qu'elle fait la trame de tout le *De Deo* d'Eznik. Elle est bien à sa place dès le début, et s'insère d'ailleurs parfaitement dans le contexte immédiat.

3. — Eznik : 9.18–10.4. — Le texte, tel qu'il est, se traduit ainsi :

> Si donc certains veulent tenir que toute créature bonne vient d'un créateur bon, comme les Grecs païens, les mages [1] et les hérétiques, qui admettent un certain être mauvais contraire au bon, qu'ils appellent ὕλη et qu'on traduit «matière», la réponse que nous donnerons en premier lieu et avant tout est celle-ci : que d'un Créateur bienfaisant rien de mauvais n'a jamais reçu l'existence; qu'il n'y a rien de mauvais qui soit mauvais par nature, et qu'il n'y a pas de créateur de choses mauvaises, mais de bonnes.

Le début de cette phrase est un peu vague. L'assomption à elle toute seule «que toute créature bonne vient d'un créateur bon» n'est pas erronée, et l'on se demande la raison du dévelop-

[1] Mot à mot «les hommes mages», ou «les Mages Aryens» si l'on admet la correction de Galemkhear, Արեացն au lieu de *արանցն* du texte reçu; voir Schmid, Bibliogr., n° 4, p. 23, n. 27.

webaram.com

pement qui suit, où l'opposition entre un créateur bon et un créateur mauvais est si fortement marquée. Cette opposition devait être exprimée dès le début dans l'assomption des adversaires, et on est amené à supposer qu'il y a eu quelques mots de sautés dans le texte où mention formelle devait être faite de ce créateur mauvais. Essayons d'après le contexte de les rétablir.

Արդ եթէ ինչ յարարածոց՝ որ գեղեցիկ է, այն ի բարւոյ արարչէ | և եթէ ինչ յարարածոց՝ որ չար է, այն ի չարէ արարչէ | *կարծիցի ումեք* :

Si donc certains veulent tenir que : toute créature bonne vient d'un créateur bon, *et que toute créature mauvaise vient d'un créateur mauvais*, comme les Grecs . . . etc.

La phrase devient alors parfaitement claire : la thèse adverse et la réponse qui y est faite se répondent exactement.

On se rend compte combien facilement ce membre de phrase a pu être sauté par *homoioteleuton*.

4. — Eznik : 13.24-27. (Voir : Note p. 196.) — Le texte porte :

և պահէ (Dieu) *կենդանի զբանաւորսն աներեւոյթս, և ոչ նախանձի· զհրեշտակաց ասեմ և զհոգւոց մարդկան· և զզգայականացն անշնչից յիւրաքանչիւր կայանի* :

Schmid, Bibliogr., n° 4, trad. p. 16, haut, traduit :

Welcher lebendig erhält die vernunftbegabten, unsichtbaren (Wesen) und (sie) nicht beneidet, die Engel, sage ich, und die Seelen der Menschen, und *die sinnbegabten unbeseelten* (*Wesen*) *ein jedes an seiner Stelle*.

Donc comme s'il y avait *զզգայականսն անշունչս*, dépendant de *պահէ*; et il n'avertit pas. De plus *անշունչ* signifie « sans respiration, inanimé », sens incompatible avec *զգայական* « doué de sentiment, de sensibilité ». Traduire *անշունչ* par « unbeseelte » me paraît tendancieux et même inexact : les anciens, et Eznik avec eux, admettaient *l'âme* des animaux.

On peut se demander si, au lieu de :

և զզգայականացն անշնչից յիւրաքանչիւր կայանի :

il ne faudrait pas lire :

և զկայական ածն անշնչից յիւրաքանչիւր կայանի

et traduire tout le passage :

> . . . et conserve vivants (*պահէ* : *imperfectif*, action qui dure) les êtres invisibles doués de raison, avec libéralité [1] — je parle des Anges et des âmes des hommes — et *a établi* (*ած_ն* : *perfectif*, une fois pour toutes) les choses inanimées chacune à leur poste (*mot à mot : a mené la stabilité* des choses inanimées chacune à leur poste).
>
> *Note.* — [1] Littéralement : «et ne leur porte pas envie, sans jalousie»; mais je crois bien qu'il y a sous ce *ոչ նախանձի* quelque chose comme grec *ἀφθόνως*, qui a plus ordinairement, en prose, le sens de «largement, sans lésiner, libéralement».

L'emploi du locatif ici : *ի կայանի*, même avec un verbe de mouvement, est parfaitement justifié. Voir Meillet, *Altarmenisches Elementarbuch*, n° 93 : «Er bezeichnet auch manchmal den Ort, wo etwas hingelegt wird, um dort zu bleiben.» Ce qui est tout à fait le cas ici.

La phrase ainsi comprise est limpide et amorce le développement, qui, justement, vient immédiatement après, sur les éléments qui ne savent pas s'ils existent ou non.

5. — Eznik : 26.26. *ծնուցանել* au lieu de *ցուցանել* : voir ici plus haut, p. 123, n. 3.

6. — Eznik : 99.22-23. — Dans les pages précédentes Eznik nie l'existence de tous les êtres fabuleux nés d'un prétendu commerce entre un être invisible incorporel et un être corporel. En 99.20-26, il ajoute :

> Mais poursuivant la discussion ils insistent sur leurs assertions : l'un dit : «Dans notre village un taureau de mer a fait une vache (*ծովացուլ զկով գործեալ*) et nous tous nous entendons continuellement son cri»; et un autre dit : «J'ai vu une fée de mes yeux.»

D'après 99.7 : *ոչ ի կովուց ծովացուլն եղեալ* «jamais le taureau de mer n'est né de vaches» il paraîtrait plus naturel de lire *ծովացուլս կով գործեալ* «une vache a fait des taureaux de mer et nous tous nous entendons continuellement leur cri». Il y aurait eu confusion auriculaire : après le XI^e siècle, *ս*, *s* devant

կ prononcé alors *g* a pu facilement se sonoriser et passer à *z* d'où *ծովացուլ զկով* ։

7. — Eznik : 108.26. — En 108.24-109.2, Eznik se pose l'objection suivante :

Իսկ թէ սատանայ է, ասեն, դրդողիչ չարեաց, յայլս արարածոցն ընդէ՞ր մաղթէ զերկրպագութիւն հեթանոսութեան, և ոչ յինքն միայն կորզիցէ ։

Mais si Satan, disent-ils, est l'instigateur des maux pourquoi *implore-t-il* (*մաղթէ*) l'adoration de la gentilité vers d'autres parmi les créatures et ne l'extorque-t-il pas uniquement pour lui-même ?

Ce verbe *մաղթէ* «implore» ne se comprend guère dans le contexte.

Schmid le traduit par «begünstigt er» qui signifie à la fois «prier» et «fomenter», mais tel n'est pas le cas pour *մաղթեմ* en arménien.

Dans ces conditions on peut se demander si, au lieu de ՄԱՂԹԷ il ne faudrait pas lire ՄԱՂԻՐԷ «excite, pousse» qui va bien mieux avec l'idée exprimée par *դրդողիչ* «instigateur». Mais il faut bien avouer que, du point de vue paléographique, la confusion entre ces deux mots n'est pas des plus plausibles.

8. — Eznik : 111.4. — En 111.3-6, Eznik après avoir signalé chez les Grecs et les Perses la même erreur dualiste ajoute, en parlant des hérétiques :

Եւ նոյն խարափ անկեալ և աղանդոցն, զոր թշնամին իբրև զորոմն ի մէջ ցորենոյ սերմանեաց ...

Le mot *խարափ* n'est pas donné dans les lexiques; Smyrne a *խորափ*, pas plus attesté; Galemkhear lit *խարխափ* et traduit : «In dasselbe Herumtasten fielen ...».

Ne serait-il pas plus naturel de lire *խարակ*, qui irait mieux avec *անկեալ* et de traduire : «Les hérétiques (ou hérésies) aussi, que l'ennemi a semés comme l'ivraie au milieu du froment, sont tombés sur le même *écueil?*» Mais ici encore notre correction ne s'impose pas et on peut lui préférer celle de Galemkhear.

9. — (Cf. aussi plus bas, n° 17, pour *սակս այն*.) — Eznik : 132. 2-14. — La traduction de Schmid-Galemkhear, comme le texte de Venise qu'elle essaye de traduire, nous paraît ici obscure :

«Und wenn, wie sie sagen, Arhmn vom Zweifeln daran empfangen worden war, so sollte er schon am Anfange zweifeln, damit ihm sofort ein Sohn würde, und nicht tausend Jahre sich abmühen und Opfer verrichten, auf dass (ihm) ein Sohn geboren werde. Doch es wurde ihm sowohl ein guter, wie auch ein böser (Sohn), und er nahm die Bosheit an von seinen Sitten und nicht von der Geburt; denn es war dem einzigen Mutterleibe nicht möglich, den Verüber des Bösen und den Schöpfer des Guten aufzunehmen. Denn wenn er böse war, dann musste er nur das Behältnis des Bösen werden, und wenn er gut war, das des Guten. Denn der Gute und der Böse vermochten nicht in Einen Platz zu fallen, wie auch die Wölfe und die Lämmer nicht von Einem Mutterleibe geboren werden . . .

Le texte tel qu'il est dans le manuscrit doit, à notre avis, se lire et se ponctuer ainsi :

Իսկ եթէ՝ որպէս ասեն՝ ի յերկուանալոյ անտի յղացաւ Արհմն, յառաջագոյն իսկ պարտ էր նմա յերկուանալ, զի, թող՝ անդէն եւ ընդ եւ՝ լինէր նմա որդի, եւ ոչ յազար ամ տառապել և յաշտ առնել : Զի որդի[1] սակս այն եղեւ նմա, թէ չար և եթէ բարի · և զչարութիւն յիւրոց բարուցն և ոչ ի ծննդենէ անտի : Քանզի չէր մարթ միում արգանդի զչարեացն գործօնեայ և զբարեացն արարիչ ընդունել : Զի եթէ չար էր, չարին եւեթ պարտէր ամանօթական լինել · և եթէ բարի էր, բարւոյն : Քանզի բարին և չար ի միում տեղի[2] անկանել ոչ մարթէին, որպէս զի ոչ գայլք և գառինք ի միոջէ արգանդէ ծնանին·

Notes au texte. — [1] Le manuscrit n'a pas *ծնցի*. Ven. 132.8; voir Adjarian, Bibliogr., n° 32, p. 42.
[2] Ven. *ի միում* : Smyrne et le manuscrit : *ի միում տեղի* : Adjar. *ibid.*

Ce que nous traduirions ainsi :

Et si, comme ils disent, Arhmn est né de ce doute (de Zrouan), (Zrouan) aurait bien dû douter dès le début — car, allez ! sur-le-champ, immédiatement, il avait un fils — et ne pas pendant mille ans se fatiguer et faire des sacrifices.

webaram.com

Car, dans ces conditions[1] un fils va être[2] à lui, soit mauvais, soit bon, et il (ce fils) va prendre[3] sa méchanceté de sa propre conduite morale (à lui, le fils) et non point de cette naissance.

Parce qu'il était impossible à un seul sein de contenir l'auteur des maux et le créateur des biens. Car s'il (le sein) était mauvais, il devait uniquement être réceptacle du mauvais, et s'il était bon, du bon. Il était aussi impossible au bon et au mauvais de tomber dans un seul endroit, qu'aux loups et aux agneaux de naître d'un même sein.

Notes à la traduction. — [1] En entendant տակ այն avec sa valeur étymologique : տակ այն «à ce compte»; cf. Meillet, *Gram.*, n° 169. Bibliogr., n° 49.

[2] Il semble bien que nous ayons dans les aoristes եղեւ, առ (aspect perfectif) un vieil emploi du perfectif analogue à celui que nous avons signalé pour թագաւորեաց, Matthieu, II, 22. (Le texte arménien de l'Évangile d'après Matthieu et Marc, *Recherches de science religieuse*, janvier-mars 1920, p. 41.) En vieux slave le perfectif sert parfois à indiquer une action qui vient d'avoir lieu ou va avoir lieu (voir Meillet, *Etudes sur l'étymologie et le vocabulaire du vieux slave*, 1re partie, p. 69, 2°).

[3] Nous entendons ici քան dans son sens originel (Meillet, *Gram.*, n° 174) et voyons dans քան զի et որպէս զի deux expressions corrélatives, à peu près comme grec : τόσον . . . ὅσον, littéralement : «Dans cette mesure le bon et le mauvais ne pouvaient pas tomber dans la même place, de la même façon que les loups et les agneaux ne naissent pas d'un même sein».

Il nous parait que, dans ce passage, Eznik mêle deux raisonnements :

1° Si Arhmn doit sa méchanceté au sein qui l'a conçu, il ne peut pas avoir été conçu dans le même sein que le bon Ormizd, pas plus qu'un agneau et un loup ne peuvent être conçus dans un même sein;

2° *Dato, non concesso*, que le doute ait pu être l'occasion, ou même la cause, de la naissance d'un fils, Zrouan aurait mieux fait de douter tout de suite, dès le début : il aurait eu immédiatement un fils, bon ou mauvais, peu importe, mais ce fils aurait tenu sa méchanceté de sa propre conduite morale à lui, fils, et non de sa naissance. C'est la thèse correcte, et de simple bon sens, de la responsabilité morale, et Eznik l'insère dans l'argumentation sous forme de parenthèse.

La traduction de Schmid-Galemkhear, outre son obscurité :

1° Traduit inexactement զի թող . . . լինէր, comme si ces mots équivalaient à զի . . . լինիցի (ou լիցի) : «damit . . . würde»;

2° Méconnait le sens *disjonctif* de թէ et de եթէ dans թէ չար և եթէ բարի qu'elle traduit : «sowohl ein guter, wie auch ein böser (Sohn)» : «un bon aussi bien qu'un méchant»;

3° Rapporte *իւրոց* à Zrouan, alors que grammaticalement il se rapporte au *fils*, quel qu'il soit, qui serait né à l'occasion du doute commis dès le début par Zrouan ; ce fils est le sujet de *առ* ; ou, du moins, dans la traduction allemande, «seinen» dans «von seinen Sitten», comme d'ailleurs aussi «er nahm», est très amphibologique.

Toutes ces entorses données à la grammaire et au sens ont pour cause : 1° le *ծնցի* ajouté au texte; 2° la méconnaissance des vieilles valeurs de *սակ այն* et des perfectifs *եղեւ*, *առ* :

La langue dans tout ce passage nous paraît garder, malgré la subtilité des raisonnements, une spontanéité populaire et une saveur archaïque toutes spéciales.

10. — Eznik : 156.20-21. — En 155.25-156.19, Eznik vient de parler de différents signes du zodiaque : le Lion, le Bœuf, le Bélier, le Scorpion, et de l'influence que leur attribue l'astrologie.

En 156.19-23, il ajoute :

Mais d'abord on pourrait leur dire : qui donc a tiré tels *noms* (texte : *անուանս*) terrestres, carnassier, herbivore, dans les cieux, pour y être cause de naissance des hommes ?

Cet *անուանս* paraît ici assez bizarre.

En 157.23-158.2, on lit :

Et si les bêtes sauvages et les bêtes de somme (*անասունքն*), comme l'expérience des choses le démontre de fait, ont été créées à cause de lui (l'homme), comment serait-il qu'elles fussent montées aux cieux et y fussent devenues causes de naissance des hommes ?

Ne faudrait-il pas d'après ce passage, lire en 156.20-21, au lieu de *անուանս*, *անասունս* ?

11. — Eznik : 190.7-23. — En 190.5-6, Eznik pose l'objection de ceux qui prétendent que le soleil, à son lever, sort de la mer :

Mais, disent-ils, nous-mêmes de nos yeux nous voyons bien qu'il sort de la mer.

Il répond : 190.7-23 :

Et ils ne savent pas ceci, que, parce que de cette mer il n'apparaît nulle part de continent, pour cette raison il semble que le soleil sort de

webaram.com

cette mer. De la façon que lorsque quelqu'un se trouve en un point rapproché de l'Occident, et qu'une montagne se dresse du côté de l'Orient, il lui paraît que le soleil sort de cette montagne-là.

Le texte continue, ligne 15 :

Եւ յամենայն տեղիս, որ ընդ անդրաւ ինչ ոք ուրեք կայցէ, թուի նմա՝ թէ, անտի ուստեք ի մօտէ ելանիցէ արեգակն,

Ce que Schmid-Galemkhear traduisent :

Und an allen Orten, wo Jemand auf einem sehr weiten Horizonte steht, scheint es ihm, dass irgendwo aus der Nähe die Sonne hervorgehe.

Ce qui est proprement incompréhensible, et même contradictoire, car l'horizon, qu'il soit à l'infini ou rapproché, reste par définition une limite, une borne; de toute façon il nous empêchera toujours de voir le soleil se lever du lieu d'où véritablement (d'après Eznik !) il se lève, c'est-à-dire «des extrémités des cieux» (voir l. 23). Et, si l'horizon est *très étendu*, le soleil ne nous paraîtra pas se lever *de tout près*, bien au contraire.

Je crois que ce qui a empêché Schmid et Galemkhear de saisir et de rendre la véritable pensée d'Eznik est une faute de texte.

Le texte de Venise porte, l. 15 : *որ ընդ անդրաւ ինչ ոք* etc.; le manuscrit (Adjarian, Bibliog., n° 32, p. 51) : *որ ընդ զամբաւ ինչ ոք* etc.; je crois que ni l'un ni l'autre ne représente la leçon originelle; je proposerais de lire : *ընդդէմ բաւ ինչ ոք ուրեք կայցէ,* et je traduirais, sans mettre de points ni après *արե-գակն* (l. 14), ni après le même mot : *արեգակն* (l. 18) :

Et (de la façon qu')en tous endroits, (celui) en face de qui[1] une chose quelconque se dresse (en) borne quelque part, il lui paraît que, de ce quelque part à proximité le soleil se lève, de la même façon aussi à ceux qui se trouvent à proximité de la mer, parce que l'œil[2] ne peut porter au loin sur un continent, il paraît que le (soleil) sort de la mer, lequel ne sort pas de cette mer-là, mais des extrémités des cieux.

Notes à la traduction. — [1] *որ = որոյ*, voir cas analogues dans Meillet, *Gram.*, n° 158. Bibliogr., n° 49.

[2] Venise et manuscrit *ակնբաց*; il semble qu'il faille couper comme ont fait Schmid-Galemkhear : *ակն բաց* et faire de *բաց* un adverbe à joindre avec *ի ցամաք զօրել*.

A notre avis, il n'y a qu'une seule phrase qui va de la ligne 10 à la ligne 23 : *Նոյնպէս* (l. 18) est le corrélatif de *որպէս* (l. 10). Les éditeurs de Venise, et Schmid-Galemkhear après eux, ont indûment sectionné cette période unique en trois phrases. Pour traduire les périodes mal assurées d'Eznik avec leurs anacoluthes, leurs parenthèses, leurs reprises, il faudrait pouvoir employer la langue et la syntaxe, encore hésitante et malhabile, de Froissard.

12. — Eznik : 199.5-6. — En 199.5-10 le texte porte :

Լուսին, ասեն, քան զարեգակն յերեսուն[1] *որ ան-ցեալ ընդ ամենայն աստեղատունսն, այս ինքն ընդ ամենայն երկինս, հասանէ ի նոյն տեղի · և արեգակն ի տարւոջ ։*

Note. — [1] Venise a *երեսուն* mais le manuscrit a correctement *յերեսուն*.

En 215.13-17 on lit le même énoncé mais en ces termes :

Իսկ[1] *զխարդ արագագոյն քան զարեգակն զշանձնա-ւոր լուսինն ասիցեն · զի նա, ասեն, յերեսուն աւուր կատարէ զընթացսն, և արեգակն ի տարւոջ ։*

Note. — [1] Venise, *զխարդ*, mais manuscrit, mieux : *և զխարդ*.

Il semble bien que d'après 215.13-17, il faille en 199.5-6 lire :

Լուսին, ասեն, արագագոյն քան զարեգակն. յերեսուն որ անցեալ etc.

La lune, à leur dire, est plus rapide que le soleil : après avoir passé en trente jours, etc.

On a *յերեսուն որ*, *ի* avec accusatif temporel, signifiant « dans l'espace de », Meillet, *Gr.*, p. 79, faisant pendant à *ի* avec le locatif, *ի տարւոջ* même sens, Meillet, p. 81. En 215.15-17 on a dans les deux expressions *ի* avec le locatif.

Dans le texte tel qu'il se lit, il nous paraît difficile de traduire le seul *քան* de façon satisfaisante pour y retrouver le sens de *արագագոյն քան* nécessaire au contexte.

L'omission d'*արագագոյն* en 199.5 peut s'expliquer par ce

webaram.com

fait que *ստեն* *արարադոյն* se terminent tous les deux par *ն* : l'œil d'un copiste aura sauté de l'un à l'autre et après avoir transcrit celui de *ստեն* aura repris sur l'*ն* de *արարադոյն* et de là passé directement à *քան զարեգակն*.

13. — Eznik : 217.12-22. — Le texte de Venise (le manuscrit ne présente pas ici de variantes importantes) est ainsi traduit par Schmid-Galemkbear (Bibliogr., n° 4, p. 158) :

Und es ist dem Monde nicht möglich, auf die Erde herabzusteigen, wie die Zauberer, wenn sie sehen, dass der Mond in der Zeit, da die Formen des Mondes auf Befehl Gottes blutig werden, einem Dämon ähnlich sei, schwätzen, dass sie den Mond herabkommen lassen, was nicht geschehen kann, (nämlich) dass der, welcher grösser ist als viele Welten, in einer kleinen Tenne Platz finde und dass, der ohne Brüste (ist), gesäugt werde.

On ne voit pas bien ce que vient faire ici cette ressemblance de la lune couleur de sang avec un démon.

Par ailleurs, il est dit à la fin de la phrase « qu'il est impossible à la lune d'être traite puisqu'elle n'a pas de mamelles ».

Il semble donc que le texte originel devait mentionner dans les pratiques des sorciers quelque opération qui ressemblât à une prétention à traire la lune.

Voici, en conséquence, comment je proposerais de lire et de traduire tout ce passage :

Եւ ոչ է հնար լուսնի յերկիր իջանել. որպէս կախարդաց տեսեալ՝ ի ժամանակի՝ հրամանաւ Աստուծոյ՝ զլուսնոյն արիւնագոյն լինելոյ զկերպարանսն՝ զստին ճմլել[1] լուսնի բարբանջեն, թէ զլուսին իջուցանիցեն. որումչէն[2] մարթ լինել, թէ որ քան զբազում աշխարհս մեծ է՝ թէ ի կալ մի փոքրիկ ամփոփիցի, և կթիցի անստինն :

Notes au texte. — [1] Au lieu de *դիւի նմանել*.
[2] Au lieu de *չէն մարթ*. voir Adjarian, Bibliogr., n° **32**, p. 56 et 93.

Et il n'est pas possible à la lune de descendre sur la terre ; comme les sorciers, ayant vu, à une époque, par le commandement de Dieu, les formes de la lune devenue couleur de sang, émettent cette sornette : qu'*ils tordent les pis* (*les mamelles*) de la lune, si par hasard ils feront descendre la lune. Ce qui ne peut pas arriver, que (elle) qui est plus

webaram.com

grande que beaucoup de mondes, se rétrécisse dans une petite aire, et soit traite, elle qui n'a pas de mamelles.

Nous avouons ne pas bien voir à quelle pratique de magie le texte ainsi traduit ferait allusion, mais la fin de la phrase nous paraît exiger qu'il ait été question auparavant des mamelles de la lune.

Reste la difficulté, déjà si judicieusement signalée par Meillet (*Gramm.*, n° 48), de ces deux génitifs différents pour le même mot *լուսին* : *լուսնոյ* et *լուսնի*, employés ici côte à côte. Il est peu vraisemblable qu'Eznik employât aussi indifféremment les deux formes.

14. — Eznik : 256.12. — En 256.5-257.1, Eznik examine quelques-unes des répugnances impliquées dans le système de Marcion :

[1] Pourquoi le Juste seulement est-il appelé Seigneur des Créatures, et non pas, avec lui, la matière ? (256.5-12).

[2] Comment le Juste (bon) et la Matière (mauvaise) pouvaient-ils tous les deux donner des commandements à l'homme et se réjouir en lui ? (256.12-257.1).

Voici la traduction intégrale du passage :

[1] D'ailleurs encore pourquoi appellent-ils Seigneur des Créatures le Juste seulement ?
Car, et en premier lieu, comme ils disent, il ne fit rien tout seul, mais ils firent en commun ce qu'ils firent.
Puis, en second lieu, ils firent l'homme d'une matière commune, et tous les deux de pair se réjouissaient en lui.

[2] *Car*, si, comme ils disent, le Dieu de la Loi n'était que juste (seulement juste) il est clair qu'il ne lui donnait (à l'homme) que des *commandements* de justice, et si la matière n'était que mauvaise (seulement mauvaise) il était nécessaire qu'elle ne lui donnât que des conseils de mal [ou de : maux] (256.12-18).
Et où était que tous les deux se *réjouissaient* en lui, eux qui donnaient des ordres contraires entre eux, l'un des (ordres) de bonnes (actions) en tant que bon, l'autre des (ordres) de mauvaises (actions) en tant que mauvaise ? (256.19-23).
Car il n'est pas possible à un Juste qui est juste par nature de donner commandement que ce soit, mauvais, et il n'est pas (possible) à un Mauvais qui est mauvais par nature de donner conseil de bien (256.23-257.1).

webaram.com

Il semble bien qu'il manque ici, entre [1] et [2], entre *ի նմա* et *զի թէ*, à la ligne 12, une ou deux lignes nécessaires pour introduire le raisonnement sur les *commandements* donnés en commun et sur la *joie* ressentie en commun par le Dieu de la Loi et par la Matière. Il devait y avoir une objection sous forme d'interrogation, à laquelle répondait le *զի* ligne 12, comme en [1].

On est donc amené à suppléer quelque chose comme :

... *և երկոքեան զոյգ ուրախ լինէին ի նմա* : | *Եւ երկոքեան զոյգ որպէ՞ս պատուիրէին նմա և ուրախ լինէին ի նմա* : | *Զի թէ* etc.

...et tous les deux de pair se réjouissaient en lui : *Et tous les deux de pair comment lui donnaient-ils des commandements et se réjouissaient-ils en lui?* — Car, si, etc.

Il faut que les *commandements* comme la *joie* donnés ou éprouvée en commun aient été énoncés avant qu'on ne discute à leur sujet.

L'omission s'explique on ne peut plus facilement par l'homoioteleuton : *ուրախ լինէին ի նմա*.

15. — Eznik : 261.22. — En 261.10-262.1 Eznik donne une première explication de ce que saint Paul a pu vouloir entendre quand il dit qu'il a été élevé au troisième ciel :

(261.10-12.) Mais ils disent : « Paul a dit (II *Cor.*, XII, 2) qu'un tel homme (lui-même : ὁ τοιοῦτος) a été ravi jusqu'au troisième ciel (ἕως τρίτου οὐρανοῦ) ».

(261.12-17.) Et cela ils ne savent pas qu'il n'est pas encore clair, s'il dit « jusqu'au troisième ciel », ou dit « jusqu'à une certaine troisième partie d'entre beaucoup de parties de ce seul ciel (dont il s'agit ici *երկնի՝ս*).

Ce qui suit a été on ne peut plus mal compris par Schmid-Galemkhear (Bibliogr., n° 4, p. 185) :

Denn dieses Wort bezieht sich in der griechischen Sprache auf beides : und zudem, da er es ohne den Artikel sagt, nämlich ν; denn er sagt nicht : « bis in den dritten Himmel », sondern « bis zum dritten des Himmels » (41), im Singular zu sagen.

Note de Schmid-Galemkhear. — (41) ἕως τρίτον οὐρανόν — ἕως τρίτου οὐρανοῦ [!].

P. Vetter avait déjà fort justement relevé cette erreur :

Je ne comprendrais pas dans le ն [d'Eznik, l. 19] le ν grec, mais la particule postposée arménienne ն, comme représentant de l'article grec. Eznik ne voulait pas faire une différence entre *οὐρανόν* et *οὐρανοῦ*, mais entre *τρίτου* et *τοῦ τρίτου* (1).

Rien de plus vrai. Ce qui, à notre avis, a fourvoyé Schmid-Galemkhear, c'est cet étrange *առանձինն* (l. 22) «singulier», qui est, croyons-nous, une fausse lecture pour *առանց յիմ*. Restituons cette leçon dans le texte : tout devient limpide :

(261.17-22) *և* [1] *բանն ի յոյն լեզու յերկոսին հարկանէ. և մանաւանդ զի առանց արթերին ասէ՝ որ է՝ն. զի ոչ ասէ թէ մինչև յերրորդ երկինն* (ἕως τοῦ τρίτου οὐρανοῦ), *այլ թէ յերրորդ երկնի* (ἕως τρίτου οὐρανοῦ), *առանց յիմ* [2] *ասելոյ ։*

Notes au texte. — [1] *և* avec le manuscrit (Adjarian, Bibliogr., n° 32, p. 63) : Venise *զի*; *և* est bien meilleur dans la suite de l'exposé.
[2] Au lieu de *առանձինն*.

(261.17-22.) Et sa parole (de Paul) peut en grec avoir les deux sens [1]; et surtout parce qu'il dit sans l'article, qui est (notre) -ն; car il ne dit pas «jusqu'*au* troisième Ciel», mais «jusqu'à une troisième (partie) d'*un* ciel», sans dire dans lequel.

Note à la traduction. — [1] Mot à mot «frappe sur les deux», peut-être traduction du grec *ἀμφιβάλλεται* ou *ἀμφιβάλλει*, où *ἀμφι-* serait interprété d'après *ἄμφω* [?]. (Voir ici plus haut *ἀμφαιματῶσαι* : p. 113-115.)

Puis Eznik conclut cette première explication :

(261.22-262.1.) D'où (la parole, le texte) indique que Paul a été ravi dans une certaine troisième partie, entre beaucoup de parties, d'un ciel.

16. — Eznik, 267.6. — En 267.5-9, Eznik objecte aux Marcionites :

Et comment diront-ils que c'est par son crucifiement qu'il (Jésus) a acheté Marcion (ce Marcion ou leur Marcion [?]). Car, voilà : toutes ces foules de multitudes, avant qu'il fût monté en croix, il (les) avait extorquées pour lui-même.

(1) Bibliogr., n° 8, 2e partie, p. 32.

On ne voit guère ce que la personne de Marcion vient faire ici. Le raisonnement est indubitablement celui-ci : c'est par son crucifiement, dites-vous, que Jésus a acheté ceux qu'il a attirés à lui. Or dès avant son crucifiement il a attiré à lui des multitudes. Il ne les avait donc pas payées, mais bien volées.

Il semble bien qu'au lieu de ***զմարդկիոնն***, on doive lire ***զմարդկին*** « l'humanité ».

Ici d'ailleurs Eznik reproduit l'argumentation d'Ephrem. Celui-ci fait adresser au Jésus de Marcion par le Créateur et par ses anges le reproche suivant :

> If thou art really buying, in order to buy *mankind*, what is the price of *mankind?* And if thou art taking *mankind*, why didst thou beforehand take the Twelve and the Seventy-two from the [flock] of another [1]?

On a donc : ܒܢܝ̈ܢܫܐ « les hommes, l'humanité » = ***մարդկին***.

17. — Eznik : 268.7. — Bien que ce ne soit pas en réalité une correction de texte, il y a cependant, croyons-nous, intérêt à signaler qu'en 268.7 ***սակայն*** est à lire en deux mots ***սակ այն***, et que cette expression a là, comme bien souvent ailleurs chez Eznik, toute sa valeur originelle.

> (268.5-8.) Or (ou : maintenant : *արդ*) s'il (Jésus) vint dans la maison de celui-ci (le Dieu Juste) sous les formes d'un Israélite, *à ce titre* (dans ces conditions) il devait être condamné.

Voir ici plus haut, p. 181, n° **9**.

18. — Eznik : 282.8. — En 281.24-282.10, on lit :

> Mais, et en symbole et en type du grand mystère (le sacrifice de la Croix et l'Eucharistie) qui devait être révélé, la brebis et le bétail étaient marqués (désignés dans la Loi comme animal à offrir en sacrifice) et pas les poissons; de même que l'agneau, avec le sang duquel les premiers-nés des fils d'Israël en Égypte furent sauvés (*Exode*, XII) et le bélier, qui fut tué en échange d'Isaac (*Gen.*, XXII, 13) étaient symbole du véritable agneau qui ôte les péchés du monde, et la génisse, qu'ils tuaient en dehors du camp (*Lév.*, IV, 12) en holocauste, selon l'exemple *desquels* le Christ lui aussi fut supplicié hors de la ville (*Hébr.*, XIII, 11, 12).

(1) Bibliogr., n° **21**, vol. II, p. XL, texte syr., p. 89; voir ici plus haut, p. 74.

Au lieu de ՈՐՈՅ, je lirais plutôt ՈՐՈՑ selon l'exemple «de laquelle» : il n'y a qu'avec le cas de la *seule* génisse, que le cas du Christ, mis à mort hors de la ville, concorde.

19. — Eznik : 288.25. — Dans la citation du texte de Genèse, II, 24 : «l'homme laissera son père et sa mère, etc.», *Թողցէ այր զհայր և զմայր իւր* ..., le manuscrit n'a pas : *զհայր* (Adjarian, Bibliogr., n° **32**, p. 67).

C'est évidemment une petite omission due à l'homoioteleuton des deux mots : *այր զհայր*. Depuis longtemps et à juste titre, les éditeurs, Smyrne (p. 263, 2ᵉ lig. à p. d'en bas) et Venise, ont restitué ce mot.

20. — Eznik : 298.1. — En 297.26-298.4, Eznik, parlant des amputations faites arbitrairement par Marcion dans la sainte Écriture, dit :

Et cela il ne sait pas que, lorsque *des* corps il coupera, il prendra, cette toute petite partie coupée témoigne en fait pour tout *le* corps.

D'après le sens et d'après *մարմնոյն*, l. 2, 3, il faut semble-t-il, lire à la ligne 1 : ՄԱՐՄՆՈՑ, au lieu de ՄԱՐՄՆՈՅ.

CONCLUSION À III.

Parmi les vingt-cinq fautes que nous avons relevées dans ce paragraphe, les plus graves nous paraissent bien être les omissions de membres de phrases par *homoioteleuton*.

Ces omissions par *homoioteleuton* sont la plaie des manuscrits uniques.

Le ms. Coislin. gr. 275, où nous avons retrouvé le Commentaire de Diodore de Tarse sur les psaumes[1], seul manuscrit qui soit entier, présente, dans son ensemble, un texte correct. Néanmoins, un manuscrit partiel très inférieur au 275, et par endroits inintelligible à lui seul (le Paris. gr. 168), nous a permis de

[1] Voir Revue de philologie, t. XXXV, janvier 1911, p. 56-70 : *Aurions-nous le Commentaire sur les Psaumes de Diodore de Tarse.* — Recherches de Science religieuse, 1919, nᵒˢ 1 et 2, p. 79-101 : *Extraits du Commentaire de Diodore de Tarse sur les Psaumes;* et : *Le Commentaire de Diodore de Tarse sur les Psaumes. Examen sommaire et classement provisoire des éléments de la tradition manuscrite*, Paris, 1924.

constater dans ce Coislin. gr. 275, en moins de 120 folios (= 240 pages), plus de 50 de ces omissions par *homoioteleuton*.

Dans les *Questions et Réponses sur la Genèse*, d'Élisée vardapet[1], à la page 10, l. 10 et 11, dans un passage où justement le texte ne repose que sur un seul manuscrit, les éditeurs ont judicieusement restitué tout un membre de phrase vraisemblablement sauté par *homoioteleuton*, et sans lequel la suite des idées est inintelligible.

Nous avons relevé, chez Eznik, sept de ces omissions.

Sur ces sept, cinq sont importantes.

Sur ces cinq, trois sont contrôlées ou appuyées par le grec de Méthode (21.25-22.10 : ici, p. 161-166; 23.1-3 : ici, p. 166-169; 25.15-18 : ici, p. 169-171); les deux autres sont décelées par la seule obscurité du texte arménien dans des passages où il paraît jusqu'à présent indépendant (9.18-10.4 : ici, p. 177-178; 256.12 : ici, p. 187-188).

Sur les sept, à côté de ces cinq, deux ont une importance moindre. L'une (238.5-15 : *արար արարածս* : ici, p. 174-175) est appuyée par le grec de Méthode; l'autre (288.25 : *այր զհայր* : ici, p. 191) est appuyée par le texte de la Genèse, ou de l'Évangile, qui la cite.

Si graves que soient ces omissions, leur nombre ne nous parait pas bien grand étant données la nature et l'étendue du *De Deo* d'Eznik.

On aura en effet remarqué que les cinq omissions importantes se trouvent *toutes* au milieu de discussions philosophiques. Or on sait combien ce genre de discussion, par les répétitions qu'il entraîne, peut fournir d'occasions à pareilles omissions.

Le nombre des autres fautes de texte ne nous paraît pas lui non plus bien grand.

En additionnant nos corrections (25 — 7 = 18; ce chiffre 7 est celui des omissions qui sont à distinguer des autres corrections) à celles proposées par Norayr (2), Galemkhear (64), Adjarian (33), nous arrivons à un total de 117. Toutes n'ont pas la même importance, ni le même degré de certitude. Elles seront vraisemblablement à nouveau examinées, discutées : il en restera une centaine. Pour un texte de 294 pages, d'un format petit il est vrai, mais imprimées en caractères menus et serrés, ce chiffre n'est vraiment pas énorme.

[1] Bibliogr., n° 27.

webaram.com

Beaucoup de ces fautes sont dues à des confusions auriculaires ou oculaires; et parmi ces dernières, les unes se sont produites à l'époque où le manuscrit était transcrit en écriture *erkathagir;* les autres, à celle où il était transcrit en écriture *bolorgir*. Il serait prématuré, croyons-nous, de répartir dès à présent ces fautes dans des catégories et d'en tirer des conclusions relativement à l'histoire de la tradition manuscrite. Ce sera le travail du futur éditeur.

CONCLUSION DU CHAPITRE II.

En terminant sa comparaison d'Eznik avec Méthode, Galemkhear, vers 1893, écrivait :

> Cette comparaison montre que le manuscrit de l'œuvre d'Eznik n'est pas si corrompu qu'on le croyait généralement, et comme cela paraît être le cas pour des manuscrits de nos autres écrivains. Quelques prépositions, quelques mots sont tombés du manuscrit : tous accidents qui peuvent être arrivés, même au cours de l'impression. Un seul endroit paraît avoir été interverti, ce qui certainement doit être attribué à un copiste [1]. En général le manuscrit est demeuré presque sans fautes (sans tache) parce que le sujet (de l'ouvrage) est tel qu'il a eu peu de lecteurs et conséquemment peu de copistes [2].

L'enquête plus détaillée que nous avons poursuivie, et dans des conditions qui nous avantageaient, puisque nous possédions la collation du manuscrit retrouvé, corrobore, et nuance surtout, l'affirmation trop générale de Galemkhear. Mais par ce qu'elle a précisément de moins absolument optimiste, notre conclusion est par là même plus rassurante : on peut affirmer que le texte d'Eznik, pour la qualité, comme pour la quantité, et l'ordre des matières, est, vu la nature de ce *De Deo*, vu surtout l'unicité du manuscrit, dans un état de conservation singulièrement bon et plutôt rare.

[1] Sur ce que nous pensons au contraire de cette prétendue interversion voir ici plus haut, p. 130-134.
[2] Bibliogr., n° 33, p. 86.

webaram.com

CONCLUSION GÉNÉRALE.

Au début de ce travail, nous constations que, date et authenticité mises à part, ledit *Contre les Sectes* soulevait quantité de problèmes.

De ces problèmes, on n'entrevoyait que des solutions préformées.

Ces solutions d'ailleurs étaient totalement divergentes.

Parmi les critiques, les uns, avec Norayr et Adjarian, essayaient de résoudre les problèmes en arguant d'un prétendu bouleversement survenu à l'œuvre d'Eznik au cours de sa transmission.

Les autres, avec Galemkhear, arguaient de la comparaison avec Méthode, pour maintenir la position traditionnelle : l'œuvre s'était parfaitement conservée au cours des siècles en sa figure originelle.

Les uns et les autres laissaient sans réponse la grave objection des sources multiples chez Eznik et semblaient vouloir ignorer le problème redoutable qu'elles posaient pour son originalité littéraire.

Dans les «Études» que nous venons d'achever, nous croyons avoir mis au point cette «question Eznik».

Ce que nos solutions ont à la fois de neuf et de conservateur ajoute à la solidité des preuves qu'elles apportent.

Nous avons retrouvé la véritable composition de ce *De Deo*, et cette composition, si étrangement et si longtemps méconnue, éclaire d'un jour lumineux le champ obscur qu'on explorait dans la nuit.

Des sources nouvelles ont été signalées, des orientations précises, fournies, qui amèneront vraisemblablement la découverte d'autres sources encore.

Mais l'originalité hardie du plan se révèle désormais si nette et si ferme, qu'en dépit de tous les emprunts qu'on a déjà reconnus et qu'on reconnaitra encore dans cette œuvre, en dépit même des quelques faiblesses du philosophe et du traducteur, qu'on ne peut actuellement que soupçonner et que des études ultérieures devront limiter et préciser, ce *De Deo* assure à Eznik la gloire sereine et durable qui s'attache au nom des grands écrivains et un rang important parmi les Pères de l'Eglise.

webaram.com

Du coup, toutes les hypothèses de transpositions, de lacunes, qu'on échafaudait à l'aveugle, se sont effondrées.

La qualité elle-même du texte est apparue bonne.

On se rend désormais un compte exact des quelques dégradations qu'a subies au cours de quinze siècles cet édifice unique.

Le plâtre de la division en quatre livres et en chapitres une fois tombé, la restauration en apparaît, non seulement possible, mais facile; et le jour n'est sans doute pas éloigné où nous pourrons contempler dans la pureté de ses lignes cette «Sainte Chapelle» de la littérature arménienne.

webaram.com

NOTE

À LA CORRECTION PROPOSÉE P. 178, N° 4.

M. Meillet reconnaît que le texte reçu, en 13.24-27, paraît corrompu, et qu'on ne peut, tel que, le traduire.

Mais, à la correction proposée, il fait deux objections qui la ruinent. L'une d'ordre phonétique : ց et ծ n'ont pu être confondus, ni à l'œil, ni à l'oreille; l'autre, d'ordre grammatical : le -ն dans ած-ն n'est pas à la place où l'usage le demande. (Voir : A. Meillet. Recherches sur la syntaxe comparée de l'arménien. I. Les démonstratifs. *Mém. Soc. Ling.*, X, 241-273; p. 260 et suiv.)

Peut-être pourrait-on proposer au lieu de :

և զգայականացն անշնչից յիւրաքանչիւր կայանի

de lire :

և զկայ ակամայն անշնչից յիւրաքանչիւր կայանի

dépendant de պահէ, et l'on traduirait ainsi littéralement, toute la phrase :

> ... et conserve vivants les êtres invisibles doués de raison, avec libéralité — je parle des Anges et des âmes des hommes — et (conserve, maintient) la station contrainte (non libre) des êtres inanimés chacun à leur place. *C'est à-dire :* et maintient stables par des lois nécessaires les êtres inanimés chacun à leur poste.

Ce sens s'accorde très bien avec ce qui est dit à la page suivante, p. 14, du soleil et des éléments qui obéissent servilement à Dieu sans avoir conscience de leur existence; et ils y sont justement désignés par le mot անշունչ, l. 12.

La confusion գ pour կ peut être auriculaire; Ց pour Յ peut être oculaire. Elles se seront peut-être produites d'abord et accidentellement : puis, en face de զգայակամայն, quelque scribe, ou correcteur, comprenant mal le sens du passage, aura pu être amené à corriger arbitrairement et à lire զգայականացն, pour retrouver les êtres *vivants* et avoir les trois catégories : anges, hommes, animaux. Il aurait, lui aussi, comme Schmid-Galemkhear, mais à tort, entendu անշունչ au sens de : « non doué d'âme *spirituelle* ».

A mon sens, les animaux n'entrent pas ici dans la pensée d'Eznik, pas plus que les plantes qui sont aussi des *vivants*. Eznik oppose simplement les êtres raisonnables créés, spirituels — invisibles aussi — et donc *libres*, qui participent, sans que Dieu les jalouse, à la forme supérieure de la vie divine, et les êtres inanimés, visibles, qui obéissent *servilement*, par *contrainte*, sans volonté propre aux ordres de Dieu.

Il va sans dire que ce n'est là qu'une conjecture. Mais, étant donné que le texte reçu paraît fautif, il est permis, croyons-nous, d'essayer de le corriger.

webaram.com

BIBLIOGRAPHIE.

Nous n'avons groupé ici que les ouvrages principaux. Les livres ou articles moins importants, auxquels on a renvoyé à l'occasion, ont été cités avec les indications suffisantes.

I. EZNIK.

1. TEXTE.

1. EZNIK DE KOLB. *Contre les sectes*, 1[re] édition, Smyrne, 1762, petit in-12, 2 feuillets + 334 pages [Londres : British Museum, Oriental Students Room : Arm. 111; Paris : Bibliothèque Nationale : H. 11223].

1[er] feuillet. Gravure représentant une sorte de rétable à colonnes. Au milieu, encadrée par la gravure, se lit la partie du titre qui se trouve au complet au feuillet 2, et que nous avons incluse, plus bas, entre crochets.

2[e] feuillet :

[*Գիրք ընդդիմութեանց. Արարեալ ՚ի Սրբոյ Եզնակայ Կողբացւոյ Հայոց Վարդապետէ. և յաշակերտէ մեծի Թարգմանչին Սրբոյն Մեսրոպայ :*]

Ի ԼՈՅՍ ԱԾԵԱԼ

՚ի Հայրապետութեան Տն Յակոբայ ամ՛ Հայոց Կաթուղիկոսի. որ ՚ի յուսանկ.ը Աթոռն ՚ի Սբ էջմիածին : Եւ ՚ի Պատրիարքութեան Սբյ Երուսաղեմի Տն Կարապետի երջանկայիշատակ Վարդապետի : Իսկ և կոստանդնուպոլսոյ Տն Յակոբայ Ածայուն Վարդապետի. որոյ հրամանաւն և օրհնութեամբ իսկ տպեցաւ : Արդեամբ նահանգին դիտի Տն Աբրահամու Անիեցւոյ Վարդապետի :

Յամ Հայոց 1211. ՚ի յուլիսի 4 :

ՅԻԶՄԻՐ

՚Ի Տպարանի Մահտեսի Մարտինի

P. 1-272 : Texte, divisé en 76 *Հատ ը*.

P. 273-278 : Նորին Եղնակայ Վարդապետի Կողբացւոյ. Խրատք օգտակարք և պիտանիք.

P. 278-287 : Index.

P. 287-291 : Յիշատակարան.

P. 292-293 : Errata.

2. —— *Contre les Sectes*, 2ᵉ édition, Venise, 1826, petit in-16, 334 pages.

Եզնկայ Կողբացւոյ Բագրեւանդայ Եպիսկոպոսի ։ Եղծ Աղան-դոց ։ Ի Վենետիկ ի Սուրբն Ղազար ՌՄՀԵ ։

P. 3 : Զեկուցումն ։

P. 5-298 : Texte.

P. 299-313 : Նոյն Եզնկայ վարդապետի խրատք ։

P. 315-334 : Index.

Cette édition a eu, à Venise, deux tirages, simples reproductions : en 1850 et 1863. C'est d'après le tirage de 1863, identique à l'édition de 1826, sauf quelques variantes orthographiques, qu'Eznik est cité ici, et toujours par la page, et par la ligne.

Le dernier tirage est de 1914 ; même format, mais caractères un peu plus gros ; d'où pagination différente : 380 pages au lieu de 334

2. TRADUCTIONS.

3. Le Vaillant de Florival. *Réfutation des différentes sectes des Paiens, de la religion des Perses, de la religion des Sages de la Grèce, de la secte de Marcion*, par le Docteur Eznig, auteur arménien du vᵉ siècle, traduit en français par M. Le V. de F., professeur à l'École spéciale des langues orientales, près la Bibliothèque impériale, membre de l'Académie arménienne de Saint-Lazare. Paris, chez l'auteur ; à la librairie religieuse de Lecoffre, rue du Vieux-Colombier, 29 ; à la librairie orientale de Boutarel, rue Jacob, 50. 1853, in-8°. viii-213 pages.

4. Schmid (Joh. Michael). *Des Wardapet Eznik von Kolb Wider die Sekten*, aus dem Armenischen übersetzt und mit Einleitung, Inhalts-Übersichten und Anmerkungen versehen. Wien, 1900, Druck und Verlag der Mechitharisten-Congregation (*Bibliothèque de la Littérature arménienne ancienne* en traduction allemande publiée par la Congrégation des Mxitharistes de Vienne, vol. I). — Les pages de 2 sont indiquées.

5. —— (Galemkhear : voir Bibliogr., n° 33.) 2ᵉ partie, p. 3-22 : *introduction* de la traduction allemande de J. M. Schmid (voir Bibliogr., n° 4) (traduite en arménien moderne).

6. —— (Galemkhear : voir Bibliogr., n° 33.) 2ᵉ partie, p. 23-24 : compte rendu sur la traduction allemande de J. M. Schmid (Bibliogr., n° 4), par Melikh S. Davith-Bēk, paru dans *Paris-Nouvelles*, 7 mai 1900 (traduit en arménien moderne).

7. —— (Galemkhear : voir Bibliogr., n° 33.) 2ᵉ partie, p. 25-28 : compte rendu sur la traduction allemande de J. M. Schmid (voir Bibliogr.,

webaram.com

n° 4), par N. Bonwetsch, dans *Theologisches Literaturblatt*, Leipzig, 1900, Nr. 19 (traduit en arménien moderne).

8. —— (Galemkhear : voir Bibliogr., n° **33.**) 2° partie, p. 28-33 : compte rendu sur la traduction allemande de J. M. Schmid (voir Bibliogr., n° **4**), par P. Vetter, dans *Allgemeines Literaturblatt*, 1. Sept. 1900, Nr. 17, Wien (traduit en arménien moderne).

9. —— (Galemkhear : voir Bibliogr., n° **33.**) 2° partie, p. 33-37 : compte rendu sur la traduction allemande de J. M. Schmid (voir Bibliogr., n° **4**), par A. Meillet, dans *Revue critique*, 12 nov. 1900, n° 46, p. 374-376 (traduit en arménien moderne).

10. —— (Galemkhear : voir Bibliogr., n° **33.**) 2° partie, p. 37-40 : compte rendu sur la traduction allemande de J. M. Schmid (voir Bibliogr., n° **4**), par S. Weber. Dans mon exemplaire, la revue où ce compte rendu a paru n'est pas indiquée (traduit en arménien moderne).

II. PÈRES ET HISTORIENS.

1. TEXTES PRINCIPAUX RELATIFS AUX SOURCES D'EZNIK.

(*Ordre alphabétique.*)

11. Adamantius. *Der Dialog des Adamantius* περὶ τῆς εἰς θεὸν ὀρθῆς πίστεως herausgegeben von Dr. W. H. Van de Sande Bakhuysen, dans *Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte*, herausgegeben von der Kirchenväter-Commission der königl. preussischen Akademie der Wissenschaften, Leipzig, J. C. Hinrichs, 1901, in-8°, LVIII-256 pages.

12. Aristide. *Texts and Studies*, Contributions to Biblical and Patristic Literature, edited by J. Armitage Robinson. Vol. I, N° 1. *The Apology of Aristides*, edited and translated by J. Rendel Harris, M. A., with an Appendix by J. Armitage Robinson, B. D., 2d edition. Cambridge, At the University Press, 1893, in-8°, VIII-118 pages + les 28 pages du texte syriaque.

Pour les fragments nouveaux du texte grec trouvés récemment dans les Papyri, voir ici p. 36.

13. Bar Khouni (Théodore). Voir n° **34.**

14. Diodore de Tarse. *Essai sur la chaine de l'Octateuque* avec une édition des commentaires de Diodore de Tarse qui s'y trouvent contenus, par Joseph Deconinck, Paris, Champion, 1912, in-8°, 173 pages.

15. Elisée (Elišē) vardapet. Սրբոյ Հօրն մերոյ Եղիշէի վարդապետի մատենագրութիւնք ։ Ի Վենետիկ ի տպարանի Սրբոյն Ղազարու ։ յամի 1838 ՌՄՁԷ ։ *Œuvres de notre saint Père Elišē vardapet*, Venise, Imprimerie de Saint-Lazare, 1838, in-8°, 382 pages.

16. —— Եղիշէի վարդապետի վասն Վարդանայ և Հայոց պատերազմին ։ ի Վենետիկ ի Սուրբ Ղազար ՌՄՀԷ ։ *Histoire de Vardan et de la guerre des Arméniens*, Venise, Saint-Lazare, 1828, petit in-16.
Cette édition a été simplement réimprimée dans la suite, notamment en 1864.

17. —— Եղիշէի պատմութիւն Վարդանանց ըստ Անձևացեաց օրինակի ։ *Histoire des Vardaniens d'après l'exemplaire des Andsevatsi*, éditée avec des notes et un vocabulaire arménien-russe par Խ. Յովհաննիսեանց (X. Hovhanniseanç), professeur à l'Institut Lazarev des Langues orientales. Moscou, Imprimerie Mkrtič Barxoudarean, 1892, in-8°, 391 pages et 1 f.

18. —— *Histoire de Vartan et de la guerre des Arméniens*, traduction nouvelle accompagnée de notes historiques et critiques par Victor Langlois, dans *Collection des Historiens anciens et modernes de l'Arménie*, tome II, p. 177-251.

19. Ephrem. Opera : *τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Ἐφραὶμ τοῦ Σύρου τὰ εὑρισκόμενα πάντα*. Sancti patris nostri Ephraem Syri Opera omnia quae exstant graece, syriace, latine... Romae, J. M. H. Salvioni, 1732-1746, 6 vol. in-fol., fig. et portraits.

I. Tomus primus [- tertius]. Graece et latine. Edidit Joseph Simonius Assemanus;

II. Tomus primus [- tertius]. Syriace et latine. Opera et studio Petri Benedicti et Stephani Evodii Assemani.

20. —— *S. Ephraim's Prose Refutations of Mani, Marcion and Bardaisan*, of which the greater part has been transcribed from the Palimpsest B. M. Add. 14623 and is now first published by C. W. Mitchell, M. A. Formerly Research Student Emmanuel College, Cambridge.

Volume I. *The Discourses addressed to Hypatius*, published for the Text and Translation Society by Williams and Norgate, 14, Henrietta Street, Covent Garden, London, and 7, Broad Street, Oxford, 1912.

21. —— *S. Ephraim's Prose Refutations of Mani, Marcion and Bardaisan*, of which the greater part has been transcribed from the Palimpsest B. M. Add. 14623, by the late C[harles] W[and] Mitchell, M. A., C. F. Formerly Research Student, Emmanuel College, Cambridge, and

webaram.com

completed by A. A. BEVAN and F. C. BURKITT [Président de la *Text and Translation Society*].

Volume II. *The Discourse called 'of Domnus' and six other writings*, published, etc. (comme au n° **20**), Oxford, 1921.

22. ÉPIPHANE. EPIPHANIUS (Ancoratus und Panarion, hrsg. von D. Dr Karl HOLL, 1er Band, Leipzig, J. C. Hinrichs, 1915, in-8°, x-464 pages; dans *Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte*, herausgegeben von der Kirchenväter-Commission der königl. preussischen Akademie der Wissenschaften. — 2er Band, Panarion, haer. 34-64, même librairie, 1922.

23. IRÉNÉE. *Adversus Haereses*. Sancti IRENAEI, Episcopi Lugdunensis, Libros quinque *adversus Haereses* textu graeco in locis nonnullis locupletato, versione latina cum codicibus Claromontano ac Arundeliano denuo collata, praemissa de placitis Gnosticorum prolusione, fragmenta necnon graece, syriace, armeniace, commentatione perpetua et indicibus variis edidit W. Wigan HARVEY, S. T. B., Collegii Regalis olim socius. T. I, XVI-CLXXX-388 pages, in-8°; t. II, IV-570 pages, Cantabrigiae, typis Academicis, M.DCCC.LVII.

24. METHODIUS von Olympus, von G. Nathanael BONWETSCH. I. *Schriften*, Erlangen und Leipzig, 1891.

Une édition plus définitive de ce qui nous reste des œuvres de Méthode a paru depuis par les soins du même Bonwetsch : voir Bibliogr., n° **25**.

25. METHODIUS, herausgegeben von D. G. Nathanael BONWETSCH, Professor an der Universität Göttingen, dans *Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte*, herausgegeben von der Kirchenväter-Commission der königl. preussischen Akademie der Wissenschaften, Leipzig, 1917.

Dans ce *Corpus Methodianum*, Bonwetsch a utilisé tout au long la version slave pour l'établissement du texte grec, mais il n'a donné une traduction allemande de cette version que pour les traités dont le texte grec est perdu et pour lesquels nous n'avons plus que le slave. L'ouvrage de 1891 (Bibliogr. n° **24**), au contraire, donne toute la traduction allemande de la version slave, même pour les passages où on a le texte grec.

26. MÉTHODE. *Traité sur le libre arbitre*, traduction française, par le R. P. A. CONDAMIN (en manuscrit).

L'auteur a très gracieusement mis ce manuscrit à notre disposition. Nous l'avons utilisé, avec çà et là, peut-être, quelques retouches insignifiantes, dans les citations que nous avons faites de Méthode.

J'exprime ici au R. P. A. Condamin, mon maître, pour cette gra-

webaram.com

cieuseté et pour tant d'autres marques d'intérêt qu'il a données à ce travail, toute ma reconnaissance.

2. TEXTE RELATIF À LA TRADITION LITTÉRAIRE D'EZNIK.

27. Elisée (Elišē) vardapet. *Questions et réponses sur la Genèse*, publiées et traduites par les RR. PP. N. Akinian et Dr. S. Kogian, Méchitharistes de Vienne. [Formera le fascicule 1 du tome XX de la *Patrologia orientalis* de Mgr R. Graffin.] — Voir ici, p. 12.

III. ÉTUDES SUR EZNIK.

1. ÉTUDES GÉNÉRALES.

28. Mordant. Université de France. Académie de Strasbourg. Faculté de Théologie protestante. Eznig, *docteur arménien du v^e^ siècle*, thèse présentée à la Faculté de Théologie protestante et soutenue publiquement le 19 juin 1868, à 4 heures du soir, pour obtenir le grade de Bachelier en Théologie par Ernest Mordant, d'Autretot (Seine-Inférieure). Strasbourg, Imprimerie de Jean-Henri-Édouard Heitz, rue de l'Outre, 5, 1868, p. 5-32 [cote du British Museum où j'ai vu ce livre : $\frac{3678.bb.20}{1-23}$; cette dissertation sur Eznik est la 16e brochure].

Sur cet ouvrage sans valeur, voir ici p. 147.

29. Weber (Dr Simon). *Die Apologie der christlichen Wahrheit bei den Armeniern des Altertums* dans *Der Catholik*, Zeitschrift für katholische Wissenschaft und kirchliches Leben, 1898, I (78e année, Dritte Folge : XVII. Band), 1er article, p. 212-231; 2e article (Schluss), p. 311-326.

2. ÉTUDES PARTICULIÈRES.

A. *Date et authenticité dudit* Contre les Sectes.

30. Weber (Dr Simon). *Abfassungszeit und Echtheit der Schrift Ezniks : «Widerlegung der Irrlehren»*, dans *Theologische Quartalschrift*, Tübingen, t. 79, 1897, p. 367-398.

B. *Texte et manuscrit retrouvé.*

31. Norayr N. Biuzandaçi : «Քննասէր» : Bulletin critique autographié publié par Norayr de Byzance.

De ce bulletin, il n'a jamais paru que deux cahiers, tous deux autographiés à Stockholm : *Cahier I*, 15 mai 1887, autographié : Tryckt å C. A. Carlsson's Litogr. Anstalt; *Cahier II*, 3 décembre 1887 : Tryckt å Gernandts B. A. B. Litogr. Afd.

Nous devons la communication de ces deux cahiers, aujourd'hui introuvables (H. Y. Adjarian n'a pu les consulter, voir Bibliogr., n° **32**, p. 83), à la grande obligeance de M. Fréd. Macler.

32. G. T. Mkrtčean et H. Y. Adjarian. «Քննութիւն և համեմատութիւն Եզնկայ նորագիւտ ձեռագրին», կազմեցին Գ. Տ. Մկրտչեան և Հ. Յ. Աճառեան. *Examen et collation du manuscrit d'Eznik récemment trouvé.* Bibliothèque nationale (arménienne), XLVIII, Vienne, Imprimerie des Mxitharistes, 1904, in-12, VIII-105 pages (p. 106-110 : index des ouvrages de la Bibliothèque parus).

Sur le contenu de cet ouvrage, voir ici : Introduction, p. 14-15.

C. *Sources.*

33. Galemkhear (P. G. vard.). «Նորագոյն աղբերք Եզնկայ», études parues d'abord dans *Handēs amsoreay*, 1893 : octobre, p. 289-294; novembre, p. 345-351; décembre, p. 359-366; 1894 : janvier, p. 6-11; mars, p. 87-90; septembre, p. 277-278; 1896 : septembre, p. 270-273; puis dans un tiré à part : «Նորագոյն աղբերք Եզնկայ Կողբացւոյ». Ce tiré à part était sans doute destiné à former un numéro de la *Bibliothèque nationale* (arménienne). Toujours est-il qu'au mois de juillet 1919, il n'était pas encore dans le domaine public. A ce retard, on entrevoit deux causes : tout d'abord la mort du R. P. Galemkhear (÷ 20 mai 1917), et sans doute aussi le renouvellement de la question provoqué par la découverte de H. Y. Adjarian (voir ici p. 14, 15). Grâce à l'extrême obligeance des RR. PP. Mxitharistes de Vienne, nous avons pu nous procurer un exemplaire de ce tiré à part.

En guise d'additions, il renferme une 2e partie, paginée à part 1-40, dont le contenu, relatif à la traduction allemande de Schmid (n° **4**) a été indiqué dans les n°s **5** à **10**.

Cet ouvrage est actuellement paru : il porte le n° 83 de la *Bibliothèque nationale.* (Note de correction.)

webaram.com

webaram.com

IV. ÉTUDES SUR QUELQUES POINTS DE DOCTRINES TOUCHÉS PAR EZNIK.

1. ZROUANISME.

34. Carrière (Auguste). *La naissance d'Ormizd et d'Ahriman, d'après Théodore Bar Khouni, Eznik et Elisée.* Voir ici, p. 48-54.

35. Junker (Heinrich). *Über iranische Quellen der Hellenistischen Aion-Vorstellung.* Sonderabdruck aus : Vorträge der Bibliothek Warburg, I, 1923, Verlag und Druck von B. G. Teubner, Leipzig. [Voir le compte rendu de A. Meillet, dans *Revue des Études arméniennes*, 1923, p. 107.]

36. Meillet (A.). *Notice sur un passage de l'historien arménien Elisée* (*Journal asiatique*, 1902, I, 548-549).

37. Nöldeke (Theodor). *Syrische Polemik gegen die persische Religion.* Voir ici, p. 41-47.

2. MARCIONISME.

38. Alès (Adhémar d'). *Marcion. La réforme chrétienne au deuxième siècle* (*Recherches de science religieuse*, t. XII, 1922, p. 137-168).

39. Duchesne (Mgr). Article *Gnose*, dans *Dictionnaire apologétique de la Foi Catholique*, publié sous la direction de A. d'Alès, t. II (1915), col. 298-312. Ces pages forment la plus grande partie du chapitre xi du tome I de l'*Histoire ancienne de l'Église*, Paris, Fontemoing, 1906.

40. Harnack (Adolf von). *Marcion : Das Evangelium vom fremden Gott.* Eine Monographie zur Geschichte der Grundlegung der Katholischen Kirche, Leipzig, J. C. Hinrichs, 1921, in-8°, xvi-266, 358* pages. (*Texte und Untersuchungen* etc. hrsg. von A. von Harnack und Carl Schmidt, XLV.)

41. —— *Neue Studien zu Marcion*, 1923, 36 pages (*Texte und Untersuchungen zur Geschichte der Altchristlichen Literatur*, herausgegeben von O. von Gebhardt [+], A. von Harnack und C. Schmidt, 44. Band, Heft 4).

42. Rivière (Jean). *Un exposé marcionite de la Rédemption* [soi-disant IVe livre du soi-disant *Contre les Sectes*, d'Eznik], dans *Revue des*

Sciences religieuses (Faculté de Théologie catholique de l'Université de Strasbourg), juillet-septembre 1921, p. 185-207.

V. HISTOIRE DE LA LITTÉRATURE ARMÉNIENNE.

1. OUVRAGES GÉNÉRAUX.

(*Ordre alphabétique.*)

43. Baumstark (Dr Anton). *Die christlichen Literaturen des Orients.* I. Einleitung. i. Das christlich-aramäische und das koptische Schrifttum. II. ii. Das christlich-arabische und das äthiopische Schrifttum. iii. Das christliche Schrifttum der *Armenier* und Georgier. Sammlung Göschen, n^{os} 527, 528, Leipzig, 1911.

44. Finck (Franz Nicolaus). *Die armenische Literatur,* dans *Die Kultur der Gegenwart,* herausgegeben von Paul Hinneberg : Die orientalischen Literaturen mit Einleitung; — *Die Anfänge der Literatur und die Literatur der primitiven Völker,* von Erich Schmidt, A. Erman, C. Bezold, H. Gunkel, Th. Nöldeke, M. J. de Goeje, R. Pischel, K. Geldner, P. Horn, F. N. Finck, W. Grube, K. Florenz. Des Gesamtwerkes Teil I. Abteilung VII, 1906, Berlin und Leipzig, Druck und Verlag von B. G. Teubner [*Die armenische Literatur,* von Franz Nicolaus Finck, p. 282-297].

45. —— *Geschichte der armenischen Literatur,* dans *Geschichte der christlichen Literaturen des Orients...* (Leipzig, C. F. Amelangs Verlag), 1907, in-8°, p. 75-130.

46. Neumann (Carl Friedrich). *Versuch einer Geschichte der armenischen Literatur* nach Werken der Mechitaristen frei bearbeitet, Leipzig, 1836, Verlag von Johann Ambrosius Barth.

47. [Zarbhanalean (Le P. Karekin).] *Հայկական հին դպրութեան պատմութիւն (Դ-ԺԳ դար)* [*Histoire de la Littérature ancienne arménienne (ɪvᵉ-xɪɪɪᵉ siècles)*], 3ᵉ édition, augmentée et corrigée, Venise, Imprimerie des Mxitharistes, 1897.

2. QUELQUES MONOGRAPHIES.

48. Macler (Frédéric). *Le texte arménien de l'Évangile d'après Matthieu et Marc,* Paris, Geuthner, 1919, grand in-8°, lxxii-647 pages.

La grande Introduction historique de cet ouvrage décisif contient une

webaram.com

foule de renseignements précis sur les origines de la littérature arménienne et analyse nombre de livres ou dissertations difficilement accessibles.

49. A. Meillet. *Altarmenisches Elementarbuch*, Heidelberg, 1913, petit in-8°, x-212 pages. C. Winters.

Les quelques pages de l'Introduction sur les ouvrages constituant le *Canon* de l'arménien classique, et sur la place qu'y occupe Eznik, sont courtes, mais capitales et pénétrantes. Cette grammaire descriptive est unique pour l'interprétation correcte des ouvrages en langue classique et du Traité d'Eznik en particulier.

50. G. Schiaparelli, Director of the Brera Observatory in Milan, *Astronomy in the Old Testament*, authorized english translation with many corrections and additions by the author. Oxford, at the Clarendon Press, 1905.

Très utile pour comprendre la cosmographie d'Eznik, qui est pratiquement celle de la Bible.

VI. HISTOIRE DE LA LITTÉRATURE ECCLÉSIASTIQUE.

Ouvrage général :

51. Bardenhewer (Otto). *Geschichte der Altkirchlichen Literatur :* Herder, Freiburg im Breisgau.

- Ier Band : Vom Ausgange des apostolischen Zeitalters bis zum Ende des zweiten Jahrhunderts, 1902; gr. in-8°, xii-592 pages;
- IIer Band : Vom Ende des zweiten Jahrhunderts bis zum Beginn des vierten Jahrhunderts, 1903; gr. in-8°, xvi-665 pages;
- IIIer Band : Das vierte Jahrhundert mit Ausschluss der Schriftsteller syrischer Zunge, 1912; gr. in-8°, x-665 pages.
- IVer. Band : Das fünfte Jahrhundert mit Einschluss der syrischen Literatur des vierten Jahrhunderts, 1924 : gr. in-8°, x-673 pages.

Une monographie :

52. Fetisov (Sviašč-Nikolaï). Diodor Tarsskiĭ, *Opyt tserkovno-istoritcheskago izslědovaniia ego jizni i déiatel'nosti* (Diodore de Tarse, *Essai de recherche d'histoire ecclésiastique sur sa vie et son activité*), Kiev, I. I. Tchokolov, 1915, grand in-8°, p. v-460.

Important à cause des rapports de Diodore avec l'Arménie.

webaram.com

NOTE.

IDENTITÉ DU MANUSCRIT PERDU ET DU MANUSCRIT RETROUVÉ.

A la fin de l'exemplaire de Smyrne, collationné sur le manuscrit par Georg Ter Yovhannesean, exemplaire acquis par les Mxitharistes de Venise en 1784, on lit, écrite de la main même de Georg Ter Yovhannesean, une note que le P. Galemkhear (Bibliogr., n° 4, Einleitung, p. 14) traduit et interprète ainsi :

« Mit der Gnade und dem Erbarmen Gottes habe ich, der elende Thomas Wardapet, dieses Buch vollendet (zu kopieren) zum Genusse des allerlöblichsten Wardapet Nerses im Jahre 729 der Armenier; dieses dann vor Augen habend, haben wir diesen Druck richtig gestellt und dieser Manuskript-text war derselbe, nach welchem der Druck im Jahre 1762 in Smyrna gemacht war. »

Diese Notiz ist zweiteilig. Der erste Teil (bis « im Jahre 729 der Armenier ») gehört dem Kopisten Thomas und der zweite Teil dem Ter Hohannessian, welcher es mit dem Drucke verglichen hat.

Adjarian (Bibliogr., n° 32, p. 4) présente ainsi réunis et coordonnés les renseignements qu'il a tirés des différentes suscriptions relevées dans le manuscrit. Nous reproduisons ici ces quelques lignes en les annotant. Les notes renvoient au texte même des suscriptions citées par le même Adjarian dans l'analyse qu'il donne du manuscrit. Nous traduisons les principales.

Le scribe est Louser, qui en 729 [ère des Arméniens] = 1280 [J.-C.] a écrit [le manuscrit] pour Nersès vardapet [1] et son disciple Esayi [2]. Plus tard (après la mort de Nersès, semble-t-il) Thomas vardapet, avec son disciple, a collationné de nouveau le manuscrit et a indiqué les fautes en caractères menus [3]. Un second correcteur est le Tanoutēr Paulos, en 1120 [ère arménienne] = 1671 [4]. Les derniers possesseurs [du manuscrit] sont d'abord un certain ...os [5] et ensuite Yovhannes vardapet, qui le reçut en présent de Zachariay [6].

Notes. — [1] Fol. 145 r° (Adjarian, *op. cit.*, p. 7) : « Par la grâce et la miséricorde de Dieu, j'ai terminé les Écritures inspirées [il vient de transcrire des Commentaires sur les livres des Rois et les Paralipomènes, commentaires qui, dans le manuscrit, précèdent le Traité d'Eznik], moi vil et incapable scribe, Louser, pour la jouissance du saint et digne de toute louange vardapet Nersès. Je prie les Chœurs des Anges de se souvenir de moi petit scribe grand pécheur et du possesseur [mot à mot : de l'héritier] de ce livre le rhéteur vardapet, et que Dieu ait pitié de ceux qui se souviendront [de nous]. En l'année des Arméniens 729 (չԻԹ) [+ 551 = 1280 J. C.] (ceci) a été écrit. »

[2] Fol. 6 v° (Adjarian, *op. cit.*, p. 6) : « Je prie ceux qui rencontreront ce livre de se souvenir dans leurs prières du possesseur dudit livre le grand rhé-

teur Nersès; et pareillement de ma pauvre âme : Esayi, disciple et élève du saint homme de Dieu Nersès vardapet.»

[3] Fol. 145 r° (Adjarian, *op. cit.*, p. 7), juste au-dessous de la citation traduite ici dans la note 1, on lit, en écriture fine : «Dieu ait pitié de Nersès le Maître et de moi Thomas vardapet qui ai amené à terme cette copie inexpérimentée [ou : ai achevé les lettres inexpérimentées; le sens général est le même, c'est-à-dire : qui ai corrigé ce manuscrit]. Que le Christ Dieu ait pitié de ce disciple qui s'est lui-même avec nous donné quelque mal. Amen!»

[4] Fol. 1 r° (Adjarian, *op. cit.*, p. 4-5). C'est dans ce mémorial qu'il est question du Tanoutēr Paułos, second correcteur du manuscrit. On y lit la date exacte 1120 ՌՃԻ, citée sans doute avec une faute d'impression par Adjarian à la page 4, où on lit «ՌՋԻ = 1671», ce qui est impossible car ՌՋԻ = 1920, ère arménienne, + 551 = 2471. J. C.!

[5] Fol. 321 r° (Adjarian, *op. cit.*, p. 16). Un coin du folio a été coupé et la fin de plusieurs lignes est donc malheureusement mutilée. Dans ce qui reste on comprend cependant que l'auteur de ce mémorial (son nom était justement dans la partie mutilée et il n'en reste que les deux dernières lettres ...os) a reçu ce manuscrit d'un ermite nommé Yakob. Quand? où? C'était peut-être indiqué dans les parties mutilées; mais il n'en reste rien.

[6] Fol. 321 r° (Adjarian, *op. cit.*, p. 17). Dans ce mémorial un certain Zacharias dit lui même avoir acheté ce livre et l'avoir donné à Yovhannes vardapet.

D'après la note de Ter Yovhannesean, Thomas vardapet apparaîtrait plutôt comme le *copiste* (bien que cela ne soit pas dit très clairement), alors que, d'après les renseignements recueillis par Adjarian, il est le premier *correcteur*.

Ter Yovhannesean paraît avoir résumé incorrectement, en les amalgamant, les deux mémoriaux qui sont au folio 145 r° (Adjarian, *op. cit.*, p. 7) et traduits ici aux notes 1 et 3.

Mais les deux noms : Thomas ... Nersès, sont les mêmes, la date de transcription surtout, 729, est la même : l'identité du manuscrit apparaît nettement.

webaram.com

TABLE DES MATIÈRES.

AVANT-PROPOS.

Pages.
Avant-propos 1

INTRODUCTION.

I. Place dudit *Contre les sectes* dans la littérature arménienne 5
II. Tradition manuscrite et littéraire, et éditions dudit *Contre les sectes* 10

PREMIÈRE PARTIE.

ÉTUDES DE CRITIQUE LITTÉRAIRE.

CHAPITRE PREMIER.

LA COMPOSITION DU LIVRE.

I. La division reçue 17
II. Difficultés qui rendent cette division inacceptable 19
III. La véritable division 22

CHAPITRE II.

LES SOURCES.

I. Sources déjà signalées 34
1. Apologie d'Aristide 34
2. Basile de Césarée 37
3. Méthode d'Olympe 38
4. Hippolyte 39
5. Trois textes concernant l'exposé du zrouanisme qu'on lit dans Eznik en 113.4-115.24 39
A. Texte d'Elisē 41
B. Texte des Actes des martyrs perses (Nöldeke) 41
C. Texte de Théodore Bar Khouni (Carrière) 48
6. Épiphane 54
II. Sources nouvelles 55
A. Sources concernant la section : Eznik, p. 5-240 56
1. Origène († 254 ou 255) 56

webaram.com

2. Diodore de Tarse († circa 392) 56
3. Achilleus Statios (vers 200 p. C.) 57
4. Origène (?), Grégoire de Nysse († 394)?, Théodoret († 458)? 58
Conclusion à A. 58
B. Sources concernant la section : Eznik, p. 241-298 59
1. Didascalia Apostolica 59
2. Irénée († vers 202) 60
3. Adamantius 64
4. Ephrem († 373) 68
A. Écrit douteux de saint Ephrem : « L'explication antimarcionite des Paraboles du Seigneur » 68
B. Écrits authentiques de saint Ephrem 70
A. L'*Adversus Haereses. Sermo tertius* 70
B. Les *Discours contre Marcion* 72
Remarque 78
Conclusion à B : Eznik nous aurait-il conservé le traité perdu d'Irénée (ou de Justin) contre Marcion? 78
III. Orientation à suivre dans les recherches ultérieures : Eznik nous aurait-il conservé une partie des œuvres perdues de Diodore de Tarse et de Théodore de Mopsueste? 85
Conclusion de la Première partie 92

SECONDE PARTIE.

ÉTUDES DE CRITIQUE TEXTUELLE.

CHAPITRE PREMIER.

EZNIK ET SES SOURCES GRECQUES.

I. Le texte des sources grecques utilisées par Eznik 95
II. Eznik a-t-il fait des contresens? 104
1. 43.14-45.10 (*πεπονθέναι*) 104
2. 207.17-21 (*συνήφθη*) 112
3. 19.7-11 (*ἀμφαιματῶσαι*) 113
4. 27.18-24 (*ποιότης*, *οὐσία*, etc.) et en général 18.24-34.7 115

CHAPITRE II.

LE TEXTE ARMÉNIEN D'EZNIK.

I. Interversions, transpositions (*ordre*) 129
A. Les opinions des critiques : Norayr, Galemkhear, Adjarian 129
B. La vérité des faits 130
a. Contre Galemkhear, qui veut lire 24.1-10 avant 23.14 130

webaram.com

b. Contre Adjarian qui veut :

1. Lire 82.11-15 après 84.23 135
2. Lire 96.1-97.3 avant 90.9 139
3. Lire 149.16-198.17 (ou au moins 173 et suiv.) après 90.8 141
4. Reporter 180.26-185.13 aux environs des pages 87-90 143

Conclusion à I : aucune transposition à faire 144

II. Lacunes, additions, interpolations (*quantité*) 145

A. Inexistence des lacunes soupçonnées par Adjarian 145

1. Entre 34.7 et 34.8 145
2. Entre 82.10 et 82.16 145
3. Avant 84.24 145
4. Après 90.8 145
5. Après 149.15 145
6. Entre 241.20 et 241.21 (tout un livre!) 145

B. Existence dans le manuscrit d'une véritable lacune à laquelle les éditeurs de Smyrne, puis de Venise, ont essayé de remédier par une transposition qui est à défaire 150

Remarque à B : petite lacune en 228.25? 156

Conclusion à I et à II 156

III. Fautes de texte (*qualité*) 157

A. Corrections proposées pour des passages où l'arménien dépend d'un texte grec 161

1. 21.25-22.10 161
2. 23.1-3 166
3. 25.25-18 169
4. 34.26-35.21 171
5. 238.5-15 174

B. Corrections proposées pour des passages où l'arménien paraît, jusqu'à présent du moins, indépendant 175

1. 6.3 175
2. 7.15 176
3. 9.18-10.4 177
4. 13.24-27 178
5. 26.26 179
6. 99.22-23 179
7. 108.26 180
8. 111.4 180
9. 132.2-14 181
10. 156.20-21 183
11. 190.7-23 183
12. 199.5-6 185
13. 217.12-22 186
14. 256.12 187

webaram.com

15. 261.22 188
16. 267.6 189
17. 268.7 190
18. 282.8 190
19. 288.25 191
20. 298.1 191
Conclusion à III 191
Conclusion du chapitre II 193

CONCLUSION GÉNÉRALE.

Conclusion 194
Note à la correction proposée p. 178, n° 4 196

BIBLIOGRAPHIE.

I. Eznik 197
1. Texte 197
2. Traductions 198
II. Pères et Historiens 199
1. Textes principaux relatifs aux sources d'Eznik 199
2. Texte relatif à la tradition littéraire d'Eznik 202
III. Études sur Eznik 202
1. Études générales 202
2. Études particulières 202
A. Date et authenticité dudit *Contre les sectes* 202
B. Texte, et manuscrit retrouvé 203
C. Sources 203
IV. Études sur quelques points de doctrines touchés par Eznik 204
1. Zrouanisme 204
2. Marcionisme 204
V. Histoire de la littérature arménienne 205
1. Ouvrages généraux 205
2. Quelques monographies 205
VI. Histoire de la littérature ecclésiastique 206

NOTE.

Identité du manuscrit perdu et du manuscrit retrouvé 207

L'ORIGINE DES MAMICONIENS

D'APRÈS MOÏSE DE KHORÈNE,

PAR

HANNÈS SKÖLD,
PROFESSEUR À L'UNIVERSITÉ DE LUND.

L'origine des Mamiconiens est racontée par Moïse de Khorène dans les mots suivants, cap. LXXVIII [1] :

Վախճանեալ Արտաշրի՝, որդւոյ Սասանայ, թողու զթագաւորութիւն Պարսից որդւոյ իւրում Շապհոյ ։ 'Ի սորա աւուրս՝ ասեն եկեալ նախնի ազգին Մամիկոնէից՝, 'ի յարեւելից հիւսիսականէն, 'ի քաջատոհմիկ եւ 'ի գլխաւոր աշխարհէ, եւ ամ աշխարհի հիւսիսականացն՝ ազգաց առաջին ասեմ զՃենաստանեայցն, որ ունին զրոյցս այսպիսիս ։ Յամին կատարածին կենաց Արտաշրի, Արբոկ ոմն Ճենբակուր, 'որ՝ ասի 'ի նոց լեզուն, պատիւ թագաւորութէ · սորա երկու եղբօր որդիք, Բղդոխ, եւ Մամգոն՝ անուն կոչեցեալ՝ մեծ նախարարք · եւ չարախօսեալ Բղդոխայն զՄամգոնայն, հրամայեաց Արբոկ, թագաւորն Ճենաց սպանանել զՄամգոն · զոր խնդրեալ Մամգոնայն՝, ոչ գայ 'ի կոչ արքայի, այլ՝ փախուցեալ ազխիւ իւրով՝, անկանի առ Արտաշիր՝ թագաւոր Պարսից · եւ Արբոկ հրեշտակս առաքէ՝, խնդրել զնա, եւ 'ի չլսել Արտաշրի, պատերազմ 'ի վր 'նր յօրինէ թագաւորն Ճենաց, եւ խաղայն՝ մեռեալ Արտաշրի, թագաւորէ Շապուհ ։ Արդ՝ թէպէտ եւ ոչ տայ Շապուհ զՄամգոն 'ի ձեռս տեառն իւրոյ, այլ՝ եւ ոչ յԱրեաց երկրին թողու, բայց ամ

[1] Je cite l'histoire de Moïse d'après l'édition des frères Whiston, Londres, 1736, la seule édition dont j'aie pu disposer.

աղխիւն իւրով առաքէ զնա, իբրեւ՝ զփախստական, առ գործակալս իւր, յաշխարհիս Հայոց, և յղէ առ Թագաւորն Ճենաց՝, ասելով, թէ մի թուեսցի քեզ դժուարին, զի 'ի ձեռս քո ոչ կարացի տալ զՄամգոն, և ես զի՝ երդուեալ [նմա] հօրն իմոյ 'ի լոյսն արեգական. [այլ, վասն անխռով զքեզ առնելոյ,] հալածեցի զնա յաշխարհէս իմմէ յեզր երկրի, և 'ի մուտս Արեւու՝, որ հաւասար է նմա մահու. և արդ՝ մի լիցի պատերազմ ընդ իս, եւ ընդ քեզ :

Ce serait donc vers l'an 241 de notre ère, quand mourut Artašir Ier, que les Mamiconiens seraient arrivés en Arménie.

Les *Čenkh* (gén. *Čenaç*) sont, on le sait, les Chinois, le mot étant dérivé du moyen persan *Čen* (persan moderne : *Čīn*); *Čēnastān*, maintenant *Čīnastān*, dénote leur pays, la Chine.

Mamgon, l'ancêtre des Mamiconiens, serait donc un vrai Chinois de Chine. Toute la description que donne Moïse des mœurs pacifiques, de l'amour du travail des *Čenkh*, de la fertilité de leur pays, de la sériciculture, des animaux rares, des étoffes précieuses, des perles dont ils s'ornent, tout cela s'accorde très bien avec ce que nous savons sur les Chinois par d'autres sources, et même avec leurs mœurs actuelles.

Mais, à ce qu'il semble, il y a lieu de se méfier des renseignements que nous présente Moïse. Car les noms de *Mamgon* et de son frère font plus l'impression de noms turcs que de noms chinois.

Et ce qui décidera irréfutablement de la nationalité turque de *Mamgon*, c'est le mot «chinois» cité, à savoir *Čen-bakur*, traduit par «l'honneur du règne» (1).

D'après Hübschmann, *Armenische Grammatik*, p. 49, n. 2, *bakur* serait à identifier avec le mot arabo-persan *faγfūr*, un titre de l'empereur de Chine. Ce mot, selon Horn, *Grundriss der neupersischen Etymologie*, p. 71, n. 1, serait à comparer au mot sanscrit *bhagaputra*.

(1) Si nous ne savions rien que le sens du mot, cela suffirait pour établir que *Mamgon* ne pouvait pas être chinois. Car les Chinois ne donnent à leurs fils que des noms à signification fortement péjorative pour les garder des esprits de mal. Les noms des fleurs et des perles, les beaux noms, les noms honorifiques sont réservés aux femmes, qui ne sont guère des êtres humains dans l'opinion des Chinois et dont la vie n'a pas le même prix que celle des hommes.

Il est vrai que, pendant les premiers temps de la littérature persane moderne, on s'évertuait à arabiser les mots iraniens, et que, dans ce cas, on substituait un *f* à un *p* du mot persan, l'arabe ne possédant pas ce dernier son. Mais jamais *f* ne fut substitué à un *b* persan.

Si l'on veut sauver l'étymologie proposée par Horn, il faut partir de la forme *takfūr*, c'est-à-dire تكفور chez Maqrizi, II, 2, 190, qui a pu être empruntée à un texte écrit sansles points diacritiques, où ىكڡور aurait dû être lu, بكفور **bakfūr*. D'autres copistes l'auraient lu پكفور **pakfūr* et, portés par la manie d'arabiser ce qui n'était pas arabe, ils en auraient fait **fakfūr*. Mais comment expliquer le γ pour *k*, ou le *k* pour γ ?

Mais en tout cas, ce qui est indubitable c'est que *bakur*, bien qu'assez semblable à la forme hypothétique, ne peut pas avoir l'étymologie que lui a voulu assigner Hübschmann. Car il a oublié de nous dire comment «le fils du Dieu» est arrivé à signifier «l'honneur du règne». Ce serait un développement sémantique assez invraisemblable.

Or il y a dans les langues turques un mot qui semble devoir être rapproché du mot *bakur* — car *Čen* est sans doute le mot, désignant le pays, le règne, — à savoir le kirghiz *paqry* «Ruhm» (cf. Radloff, *Versuch eines Wörterbuches der Türk-Dialecte*, IV, 1130), mot dérivé de *paqyr* «berühmt» au moyen de la désinence formative *-y* (*-u*, *-i*). Radloff lui-même croit que ce mot est d'origine arabe et qu'il doit rendre فخر, hypothèse absurde, parce que le kirghiz ne connaît guère d'emprunts arabes inconnus aux autres langues turques.

Et d'autre part *paqyr* ne saurait être séparé de *paq* = *maq* 'Ruhm, guter Ruf, Lob' du dialecte Šor (pour la phonétique cf. Radloff, *Phonetik der nördlichen Türksprachen*, p. 152, § 206).

Cf. aussi des dérivés (dans les dialectes Šor et Lébédin) comme *paqta* = *maqta* «preisen, loben», *paqtan* = *maqtan* «sich rühmen, prahlen», *paqtal* = *maktal* «gelobt werden», *paqtančy* «prahlerisch» (Šor), *paqtyg* «berühmt, gepriesen» (Šor), *paqat* «Interesse; merwkürdig» (Téléoute), *paqatty* «merkwürdig, interessant finden, für etwas eingenommen sein» (Téléoute), *paqattyt* «Interesse erregen, gefallen, bezaubern» (Téléoute), *paqattym* «Erregen eines Interesses» (Téléoute), *paqattu* «interessant, merkwürdig, einnehmend, angenehm» (Téléoute).

Dans les dialectes à *m-* initial pour *p-* initial nous pouvons citer *maq* «Lob» (Džagataï, Comanien, dialecte d'Altaï, Téléoute,

webaram.com

Lébédin, Sagaï, Coïbalien, Cačinien, dialecte de Čulym), *maqta* «loben, preisen» (les mêmes dialectes et les dialectes de Cazan, de Šor, le Kirghiz); au Džagataï ce dernier mot veut dire aussi «erklären, bestimmen»; *maqtau* «Lob» (dial. de Cazan, Kirgh.); *maqtauly* (Caz.), *maqtaulu* (Kirgh.) «lobenswert, gelobt»; *maqtaγ* = *maqtau* (au Džag.); *maqtaučan* «der zu loben pflegt, liebt» (Caz.); *maqtaγla* «oft preisen» (Džag.); *maqtan* (Alt., Tél., Léb., Šor, Sag., Coïb., Caz., Kirgh.) «sich loben, sich rühmen, prahlen» (au dialecte de Cazan aussi : «gelobt werden»); *maqtanučan* «Prahler» (Caz.); *maqtanyala* «manchmal prahlen» (Caz.); *maqtanyalaštyr* «nicht selten prahlen» (Caz.); *maqtajyq* «prahlerisch» (Coïb.); *maqtančaq* id. (Caz.); *maqtančaqla* «sich rühmen, prahlen» (Cas.); *maqtančyq* «Prahler, prahlerisch» (Alt., Tél., Léb., Caz.); *maqtandžy* id. (Čul.); *maqtanšaq*, *maqtanšyq* id. (Kirgh.); *maqtarly* «lobenswert, was gelobt wird» (Caz.); *maqtarlyq* «lobenswert» (Caz.); *maqtal* «gelobt werden» (Alt., Tél., Léb., Šor, Sag., Coïb., Caz., Čul., Kirgh.); *maqtū* «das Rühmen, Preisen, Loben» (Alt., Tél.); *maqtūlū* «lobenswert, berühmt» (Alt., Tél.); *maqsyra* «sich rühmen, prahlen» (Tél.).

Comme on le voit, le mot *pakyr* est bien d'origine turque et possède même une famille grande et étendue dans les langues turques.

Pour ce qui est de la confusion entre les Turcs et les Chinois chez Moïse, c'est là un phénomène qui apparaît assez souvent chez les auteurs arméniens aussi bien que chez leurs maîtres, les Persans. Ainsi Firdousi parle indifféremment du Khagan des Turcs et du Khagan de la Chine. Sebēos dans un texte traduit par Patkanian, *J. A.*, 1866, p. 196, et Marquart, *Historische Glossen zu den alttürkischen Inschriften*, p. 191, parle du *Čepetuch de Chine* (Čenastan), qui ne peut guère être personne autre que le *Džebukagan* de Moïse de Kaghankatouts et le *Djibgha* ou *Djibghou* qui, d'après les annales géorgiennes, fut chargé par l'empereur Héraclius de prendre la citadelle de Cala, dans la région de Tiflis. Cf. Chavannes, *Documents sur les Tou-kiue occidentaux*, p. 255 [1].

Est-il possible de retrouver la cause de la confusion entre Turcs et Chinois chez Moïse? Je n'ose l'affirmer. Et la tentative que je vais faire pour l'expliquer n'est donnée que sous toute réserve.

(1) La plus remarquable confusion entre Turcs et Chinois qui ait jamais eu lieu est sans doute celle à laquelle le nom *Cathay*, *Kitay*, pour la Chine est dû. C'était là, on le sait, originairement le nom d'une importante tribu du peuple turc (ou peut-être mongol).

Si l'on se rapporte à la géographie attribuée à Moïse, on trouvera (p. 367 de la même édition) les mots suivants :

որոց [sc. Չենաց] արքային կոչի Չենբակուր, որ նստի 'ի քաղաքին Սիւռխայ, առ անծանօթ երկրաւ :

Il s'agit ici de la description de Չենաստան կայով Սկիւթիոյ, Տեառն յանծանօթ երկիր. On voit comment l'ignorance de l'auteur est soulignée deux fois. Il est sans doute question de Chine.

Où faut-il situer la métropole Սիւռխա ?

A première vue on serait tenté de voir dans ce nom une forme remodelée du mot latin *sericum* ou un mot de la même signification de quelque autre langue. Mais ce serait une conjecture fausse, car ce mot apparaît sous la forme սրիկոն désignant la même étoffe qui est d'ordinaire appelée d'un nom d'origine persane, ապրեշում ou d'un nom grec, մետաքս.

Si l'on se rappelle que les Chinois et les Turcs sont souvent confondus entre eux, on pourrait chercher chez les Turcs l'explication d'une forme qui est assez loin de ressembler à سندابل nom de la métropole de Chine dans l'itinéraire de *Misʿar ben al Muhalhil*, que Tomaschek, *Kritik der ältesten Nachrichten über den skythischen Norden*, I, p. 29, identifie avec *Čhing-tou-fou*, métropole de Sz-čuan (le Sindafu de Marco Polo), tandis que Marquart, *Osteuropäische und ostasiatische Streifzüge*, p. 86, y voit *Kan-čou*, métropole de Kan-sou.

En cherchant parmi les peuples turcs un nom assez semblable au point de vue phonétique on tombera sur les *Syr* (*Sie* des Chinois), tribu qui fut amalgamée avec les *Tarduš*, formant ainsi avec eux les Syr-Tarduš[1]. Nous rencontrons ce peuple ainsi nommé dans les inscriptions de l'Orkhon et sous l'appellation de *Sie-yen-tho* dans le *Thang-šu*. On se rappellera aussi le *Syr-daryā*, c'est-à-dire le fleuve des Syrs (ou du Syr). Il ne m'a pas été possible de constater l'origine de ce nom, mais il est d'origine turque, et il est fort problable qu'il existe un lien quelconque entre ce peuple et ce fleuve. Si cela est vrai, le *Syr-daryā* garderait dans son nom la mémoire d'un peuple turc que nous ne pouvons identifier avec aucun des peuples ou tribus turcs existant de nos jours, mais qui fut autrefois un peuple puissant.

[1] Cf. Chavannes, *Documents sur les Tou-kiue occidentaux*, p. 94.

webaram.com

Or, ce qui est curieux c'est que le Syr-darya est appelé *Čen-ču* 眞珠 par les annales chinoises. Et c'est le titre de ČEN-ČU (1) *pi-kia* (*i. e.* turc : *bilgä*) *kagan* que l'empereur chinois a conféré en 628 au prince de *Sie-yen-tho*. On retrouve dans ces noms l'élément de *čen* qui aurait pu être confondu avec le nom homophone des Chinois chez les Arméniens.

Mais en quel rapport *Čen* et *Syr* ont-ils été l'un avec l'autre? Seraient-ce deux noms du même peuple? C'est ce que je n'oserais pas affirmer. Ce qu'on doit admettre, c'est qu'il y a eu quelque rapport, dont nous ne pouvons connaître actuellement ni la nature ni l'intimité, entre *Čen* et *Syr*, quel qu'il ait pu être.

(1) Les caractères sont identiques avec ceux du nom de Syr-daryä.

webaram.com

COMMENT SE FORMENT LES LÉGENDES,

PAR

HANNÈS SKÖLD,
PROFESSEUR À L'UNIVERSITÉ DE LUND.

La Géographie attribuée à Moïse de Khorène finit par les mots suivants :

Բայց անտի յանծանօթ երկիրն, որ ինչ պատմի, անհաւատալի է. գազանք անծանօթք, մարդակերպք, կիսանձնեայք, երկդիմիք, մեցձեռնիք, փոկատունք, միշապատտունք, կիսահաւք, կիսանդամք, անգլուխք։ Ա՛հա կատարեցան մեր տիեղերքս, և պատմութիւնք խօսից[1] ։

Comme on le voit, Moïse ne croit pas à la vérité des traditions fabuleuses qu'il raconte.

Mais il faut dire que les vieilles traditions se sont montrées véridiques et fidèles dans nombre de cas où l'on a autrefois voulu douter de leur authenticité, et les temps sont passés, où l'on dénigrait les traditions parce qu'elles étaient anciennes et parce qu'elles ne s'accordaient pas avec les expériences et les connaissances des hommes d'aujourd'hui. On pourrait même oser assurer qu'il faut se fier à toutes les plus anciennes traditions, bien qu'elles semblent absurdes, en tant qu'elles ne se contredisent pas entre elles. Ce n'est que des versions plus récentes de ces traditions qu'il y a lieu de se méfier. Car les auteurs des temps un peu plus récents ont souvent mal compris ce qu'ils ont

[1] Je n'ai pu disposer que de l'édition de Londres, 1736; c'est la seule édition que j'aie réussi à me procurer. Le livre manque tout à fait dans la bibliothèque de notre Université. J'espère qu'on me pardonnera les inexactitudes que je peux devoir à ce guide un peu vieillot.

webaram.com

pris pour des racontars d'antan. Bien entendu, il y a toujours eu des individus qui se sont plu à mystifier leurs compatriotes au retour de voyages lointains, et il est difficile dans bien des cas de démêler la vérité du faux expressément forgé. Mais il se trouve assez souvent qu'il y a un brin de vérité même dans les contes les plus invraisemblables au premier coup d'œil.

Je ne veux pas dire par exemple qu'il faut se fier à l'assertion qu'il y a eu autrefois des hommes sans têtes : on pourrait même hasarder l'opinion que bien des hommes de nos jours pourraient prétendre, à plus juste titre, à jouir du manque de cette partie du corps. Mais, en général, on peut adhérer à la saine opinion exprimée par Pline dans l'*Histoire naturelle*, VII, chapitre auquel on a cru que Moïse fait allusion dans les mots que je viens de citer : *quid non miraculo est, cum primum in notitiam venit? quam multa fieri non posse prius quam sunt facta iudicantur?*

En ce qui concerne l'une des assertions légendaires que cite Moïse, je ne l'ai pu retrouver sous cette forme chez Pline, à savoir la mention des hommes à six mains. Le passage le plus proche se trouve *H. N.*, VII, 2, où l'on trouve les mots suivants : *in monte, cui nomen est Nulo, homines esse aversis plantis octonos digitos in singulis habentes auctor est Megasthenes.*

Dans le beau livre du regretté Édouard Chavannes, *Documents sur les Tou-kiue occidentaux*, j'ai trouvé une petite notice qui, tout exacte et rationaliste qu'elle est suivant l'habitude des Chinois, nous donne peut-être l'explication des légendes singulières que mentionnent Pline et Moïse, chacun à sa manière : car il semble qu'on puisse les ramener toutes les deux à une seule et même origine.

Dans la notice sur *Sou-le* (*Shou-le*), ou Kachgar de nos jours, p. 121, il est parlé des rois de ce pays. En marge, Chavannes remarque : « Le *Soei chou* (chap. LXXXIII, p. 5 v°) dit que le surnom du roi est *A-mi-kiue*. Il ajoute qu'ils (s'agit-il des rois ou de tous les habitants de Kachgar ?) ont tous six doigts aux mains et aux pieds, et que si un enfant naît qui n'ait pas six doigts, on ne l'élève pas. »

Evidemment, il s'agit ici d'une habitude barbare qu'a eue un des peuples de l'Asie centrale. Vraisemblablement il ne s'agit que de la famille royale, chez laquelle la qualité d'avoir six doigts a été considérée comme un signe de noblesse.

Serait-ce cette habitude qui aurait donné naissance aux légendes des hommes à huit doigts de Pline et des hommes à

webaram.com

six mains de Moïse ? Méprise en ce qui concerne le nombre des doigts chez celui-là ? Confusion des doigts avec les mains chez celui-ci ?

Évidemment, on ne saurait jamais prouver cet ordre de choses. Je ne prétends pas convaincre les autres, pas même lever mes propres doutes.

Mais personne ne niera que les suppositions faites ici résoudraient d'une façon aussi simple que naturelle une énigme qui semble au premier abord aussi compliquée et surnaturelle.

webaram.com

MÉLANGES.

UN DRAME ANGLAIS DE SOURCE ARMÉNIENNE,

PAR

LOUIS H. GRAY,

PROFESSEUR À L'UNIVERSITÉ DE NEBRASKA, LINCOLN.

En lisant l'intéressante étude de M. A.-F. Herold dans cette *Revue* (t. III, p. 57-61) sur les éléments arméniens du *Nicomède* de Corneille, je me demandais s'il n'y aurait pas un drame anglais qui présenterait des traits analogues. En effet, il y en a un : l'*A King and No King* (*Roi et Non-Roi*) par Beaumont et Fletcher, qui eut sa première devant Jacques Ier le 26 décembre 1611.

Voici un aperçu du plan. Tigranes, le roi d'Arménie, devient prisonnier de guerre aux mains d'Arbaces, le roi d'Ibérie; mais le captif sera mis en liberté s'il se marie avec Panthea, sœur d'Arbaces, que le monarque ibérien n'a pas vue depuis leur enfance. Mais quand Arbaces fait la rencontre de Panthea, qu'il ne reconnaît pas, il s'éprend d'elle furieusement quoiqu'il tente, en apprenant leur parenté, de maîtriser une passion désormais incestueuse que Panthea elle-même partage. Malgré tous ses efforts il ne le peut. Il prie donc son ancien ami, le capitaine Mardonius, de faire des démarches pour lui auprès de Panthea; mais Mardonius refuse une mission si peu honnête, et Arbaces s'adresse à un autre capitaine, Bessus, un misérable du type le plus vil, qui se déclare prêt à procurer pour le roi la reine-mère elle-même, Arane. Dégoûté par une telle bassesse, Arbaces chasse l'entremetteur trop complaisant à coups de bâton; mais sa passion

webaram.com

et celle de sa sœur montent toujours, et l'intrigue penche vers une tragédie épouvantable.

Tout à coup apparaît une solution qui est bien plus heureuse du point de vue des deux amants que de celui de la dramaturgie : Panthea est au fait la fille d'Arane, mais Arbaces n'est ni le fils de la reine ni le frère de son aimée. Il est issu de Gobrias, régent d'Arménie, par sa propre épouse six ans avant la naissance de Panthea; mais puisque feu le roi n'avait eu aucun enfant sauf Panthea, Gobrias avait fait passer Arbaces pour le fils du couple royal afin d'éviter un coup d'Etat. Arbaces donc, bien qu'il fût roi, ne l'est pas encore (d'où le nom de la pièce), et il peut se marier sans péché avec Panthea. On remet Tigranes en liberté; et avec sa fidèle amie Spaconia, qui a partagé sa fortune, et avec son beau-père futur, Lygones, il s'en retourne en Arménie dont il restera le roi.

Le premier acte a lieu au «camp d'Arbaces sur les frontières de l'Arménie»; les autres se placent dans la «capitale de l'Ibérie». Parmi les personnages de la pièce il y a aussi un seigneur ibérien Bacurius, qui joue un rôle de moindre importance.

D'après M. Warwick Bond, qui a édité notre drame pour l'édition *Variorum* des ouvrages de Beaumont et de Fletcher (t. I, p. 244-354, Londres, 1904), on ne sait rien à l'égard de l'origine du plan, «et il semble que nos auteurs l'ont entièrement inventé» [1]. Il attire l'attention néanmoins sur des personnages de la *Cyropédie* de Xénophon : Gobryas, l'ami fidèle de Cyrus (IV, VI, 1 et suiv.; V, II, 1 et suiv.; etc.); Panthea, la femme d'Abradates (VI, I, 45; IV, 3 et suiv.; VII, III, 14 et suiv.; etc.); et Tigrane, le roi d'Arménie (III, I, 7; VIII, III, 25; etc.), qui «suggèrent que nos auteurs, en inventant leur plan, se sont souvenus de l'ouvrage de Xénophon» [2]. D'autre part, on trouve, comme il le dit lui-même, Gobryas et son fils Mardonius chez Hérodote (VI, 43; VII, 5, 82); et on peut y ajouter aussi les noms, chez les auteurs grecs et romains, d'Arbaces, de Bessus (assassin de Darius III; voir Diodore, XVII, LXXIII, 2; Arrien, III, VIII, 3; Quinte-Curce, V, 13), et même de Bacurius (un roi d'Ibérie; voir Ammien Marcellin, XXXI,

(1) P. 246, cf. E. Koeppel, *Quellen-Studien zu den Dramen Ben Jonson's, John Marston's und Beaumont's und Fletcher's*, Erlangen, 1895, p. 44.

(2) Bond, p. 247, voir en outre sur Gobryas, Tigrane et Mardonius, F. Justi, *Iranisches Namenbuch*, Marburg, 1895, p. 111-112, 324-325, 414, 195.

XII, 16; Rufin, *Histoire ecclésiastique*, I, 10: II, 33; Zosime, IV, LVII, 3)[1].

Il me paraît néanmoins plus vraisemblable que la source du *Roi et Non-Roi* n'est ni la *Cyropédie* ni n'importe quel autre ouvrage classique, et que Beaumont et Fletcher l'ont tirée de l'Orient lui-même. D'après cette hypothèse, le Tigranes de la pièce anglaise ne serait ni le Tigrane qui était l'allié de Cyrus, ni Tigrane le Grand (roi d'Arménie de 94 à 54 av. J.-C.), mais soit Tigrane II, soit Tigrane III, qui régnaient sur l'Arménie de 20 à 12 av. J.-C. et de 12 av. à 1 ap. J.-C., et qui étaient contemporains d'Arbaces, roi de Géorgie de 23 à 3 av. J.-C.[2].

Il y a donc, à mon avis, une réminiscence historique à la base du drame, bien qu'on ignore tout des événements des règnes des deux rois. La captivité de Tigrane à la cour d'Arbaces est peut-être un souvenir du Tigrane plus célèbre qui était l'otage des Parthes avant qu'ils ne le rétablissent sur son trône (Strabon, XI, XIV, 15), et qui fut vaincu plus tard par Pompée, qui le traita néanmoins en roi (Plutarque, *Vita Pompei*, 33).

Le nom de Spaconia peut s'expliquer au besoin comme formé sur *Σπακώ* «chienne», la mère nourricière de Cyrus le Grand (Hérodote, I, 110)[3], et je tire le nom Arane (la reine-mère) du persan اران, l'équivalent de l'arménien Աղուանք, du syriaque ܐܪܢ et du grec Ἀλβανοί[4]. Elle était donc «la (dame) albanienne». Il y avait en outre un Aran qui régnait sur l'Albanie au temps du roi arménien Vałršak (378-386)[5]; et deux lieux nommés Ἀρδάνα ou Ἀρδάνη, l'un en Drangiane, l'autre dans la Petite Arménie (Ptolémée, VI, XIX, 5; V, VII, 4).

Un intérêt historique particulier semble s'attacher au nom de Bessus. Le Bessus de l'histoire fut, comme nous l'avons remarqué, l'assassin du roi Darius III[6]; et le Bessus de notre pièce se montre un lâche méprisable, un entremetteur éhonté, un vantard effronté — en somme un «type» dégoûtant. Si je ne me trompe, on peut y voir une allusion voilée à un assassin notoire

(1) Justi, p. 21, 404; 67, O. Seek chez Pauly-Wissowa, *Real-Encyclopädie der klassischen Altertumswissenschaft*, II, 2724-2725.

(2) Cf. Justi, p. 324, 414, 21, 404.

(3) Cf, Justi, p. 307.

(4) J. Marquart, *Ērānšahr*, Berlin, 1901, p. 116-118; cf. H. Hübschmann, *Armenische Grammatik*, I, Leipsick, 1895, p. 39.

(5) Cf. Justi, p. 20.

(6) Comme il l'est dans le *Darius, King of Persia* par John Crowne (1688).

de ce temps-là : je veux dire François Ravaillac, qui avait assassiné Henri IV à Paris le 14 mai 1610 [1]. S'il en est ainsi, on a un *terminus post quem* pour la composition du drame. L'insinuation sur le caractère de Ravaillac est peu flatteuse; mais les royalistes convaincus n'aiment pas les régicides !

Le nom le plus intéressant en ce qui nous concerne est indubitablement celui de Bacurius. Le plus souvent il se trouve sous les formes de Pakor ou de Πάκορος (forme géorgienne : Bahkar) [2], quoique, on l'a déjà remarqué, Ammien Marcellin, Rufin et Zosime aient la forme Bacurius, qui est rigoureusement arménienne (Բակուր). Un Bacurius était en effet général de Tigrane Ier [3], et il y avait une localité nommée Bakurakert dans le canton arménien de Marand, district de Vaspurakan [4]. Quoique l'on ne puisse guère le démontrer, il me paraît peu problable que Beaumont et Fletcher aient emprunté la forme d'auteurs si peu connus à leur époque qu'Ammien Marcellin, Rufin ou Zosime; et je me figure qu'ils l'avaient entendue de la bouche de quelque Arménien résidant alors à Londres.

L'incident incontestablement le plus frappant de la pièce est l'amour incestueux d'Arbaces et de Panthea [5]. Dans le *Roi et Non-*

(1) Voir, par exemple, E. DE MÉNORVAL, *Paris depuis ses origines jusqu'à nos jours*, Paris, sans date, III, 81-88.

(2) JUSTI, p. 238-240. On ne sait aucune étymologie du nom (H. HÜBSCHMANN, dans *Festschrift an Rudolf von Roth*, Stuttgart, 1893, p. 100).

(3) JUSTI, p. 238.

(4) H. HÜBSCHMANN, *Altarmenische Ortsnamen*, Strasbourg, 1904, p. 412.

(5) Le motif d'inceste se trouve dans le roman de l'antiquité et du moyen âge (E. ROHDE, *Der griechische Roman*, 2e éd., Leipsick, 1900, p. 448, note 1; J. C. DUNLOP, *History of Prose Fiction*, éd. H. Wilson, Londres, 1896, II, 220-223; cf. aussi A. H. POST, *Grundriss der ethnologischen Jurisprudenz*, Oldenburg, 1894-1895, II, 60-61) de même que dans le drame depuis l'*Œdipe Roi*. On le trouve aussi dans le drame anglais. Dans le *'Tis Pity She's a Whore* de John Ford (1633) les deux amants commettent l'inceste sciemment; au dénoûment Giovanni poignarde sa sœur-maîtresse Anabella et tombe lui-même aux mains des *banditti* de son mari Soranzo. Dans le *Don Sebastian* de John Dryden (1690) le péché est à l'insu. Don Sebastian et Almeyda, en le sachant, se séparent, quoiqu'ils s'aiment toujours, à jamais pour entrer dans des monastères. Le *Love Triumphant* du même dramaturge (1694), où Alphonse aime sa sœur putative Victoria, lutte contre sa passion et trouve enfin qu'il s'est heureusement trompé de sorte qu'il peut se marier avec sa bien-aimée, paraît avoir subi l'influence du *Roi et Non-Roi*. Dans l'*Arcadia* de Sir Philipp Sidney (1590), on trouve (II, 15, 19, 23) Tiridates, roi d'Arménie, épris d'Érona, princesse de Lycie, et tué par sa sœur Artaxia; son oncle fut roi d'Ibérie et père de Plangus, beau-fils d'Andromana; mais le roman ne paraît avoir exercé aucune influence sur *Roi et Non-Roi*.

webaram.com

Roi l'inceste est un péché épouvantable [1]. En Perse, au contraire, le mariage des parents les plus proches — du frère avec sa sœur, du père avec sa fille, etc. — était recommandé [2]; et de pareilles unions avaient lieu en Arménie jusqu'à leur abolition par saint Nersès [3]. Je crois donc qu'il y eut une tradition arménienne d'un roi qui s'était marié avec sa propre sœur; mais une union de cette sorte serait en elle-même peu dramatique et serait en outre peu convenable à la scène européenne. Il me semble de plus possible que Beaumont et Fletcher aient reçu cette tradition de quelque Arménien à Londres, et qu'ils l'aient modifiée à leur gré — avec peu de succès, il faut l'avouer — en y donnant une solution très faible qui ne résout pas le problème moral et qui paraît avoir été une concession timide aux idées morales de l'Occident et au désir d'une fin heureuse du drame. Pour les arménistes le point intéressant est que la source de la pièce est arménienne et qu'elle ne se tire pas de quelque auteur classique ou européen.

[1] III, I, 11-12, 179-195, 293-297, 324-327; III, III, 15-20, 50-118 146-175; IV, IV, 57-64, 95-99, 111-118, 131-138, 141-144, 153-163; V, IV, 84-95, 104-105, 331, 333.

[2] Xante cité par Clément d'Alexandrie, *Stromata*, III, XI, 1; Catulle, XC, 1-4; Philon d'Alexandrie, *De spec. leg.*, III; Quinte-Curce, VIII, II, 19; Athénée, *Deipnosophistae*, V, 63; Bardesane cité par Eusèbe, *Praep. evang.*, VI, X, 16; Origène, *Contra Celsum*, VI, 80; Pseudo-Clément, *Recog.*, IX, 20; Théodorète, *Graec. affect. cur.*, IX, 33; Agathias, II, 24, etc. Voir aussi mon article *Next-of-Kin Marriage* dans l'*Encyclopædia of Religion and Ethics*, VIII (Édimbourg, 1915), 456-459; O. Braun, *Ausgewählte Akten persischer Märtyrer*, Kempten, 1915, p. 201 (note), 203, 224.

[3] Vie de saint Nersès, trad. J.-B. Émin, chez V. Langlois, *Collection des historiens anciens et modernes de l'Arménie*, Paris, 1867-1869, II, 28.

webaram.com

PARTICULARITÉS ARMÉNIENNES DE MANUSCRITS LATINS,

PAR

FRÉDÉRIC MACLER,

PROFESSEUR À L'ÉCOLE NATIONALE DES LANGUES ORIENTALES VIVANTES.

Dans l'ensemble des matériaux qui contribuent à l'érection de l'édifice historique, la place doit être faite assez large aux petits documents. Sans grande apparence générale, ils peuvent fournir des détails exacts et des données précises qui en font la valeur et que l'on ne saurait passer sous silence. Il semble que ce soit le cas pour les documents minuscules que je prends la liberté de signaler ci-dessous.

I

Le *Parisinus latin 1647 A* semble être un manuscrit du IXe siècle. Le catalogue le décrit ainsi [1] :

> Codex membranaceus, olim Colbertinus. Ibi continentur :
> 1° Sancti *Cypriani* libellus ad Donatum.
> . . . .
> 19° Ejusdem liber de laude martyrii.
> Is codex nono saeculo videtur exaratus.

On peut compléter partiellement cette description par la notice suivante de Léopold Delisle [2] : « Le grec n'était pas la seule écriture étrangère dont les religieux de Saint-Denis voulaient avoir des échantillons dans leur bibliothèque. Un de leurs ma-

(1) *Catalogus codicum manuscriptorum bibliothecae regiae*, pars tertia, tomus tertius (Parisiis, e typographia regia), in-fol., MDCCXLIV, p. 164-165.

(2) *Le Cabinet des manuscrits de la bibliothèque impériale...* (Paris, Imp. impériale), 1868, I, p. 205. — Cf. *ibidem*, p. 201 : « 1647 A (De Thou, Colbert). Saint-Cyprien ».

nuscrits[1] renferme des caractères runiques; dans un autre[2], plusieurs pages sont couvertes de lettres arméniennes. »

Ces caractères, qui ont l'aspect arménien, sont écrits sur les feuillets de garde de la fin du volume et sont manifestement très postérieurs à l'exécution du manuscrit.

Il se peut que ces caractères, qualifiés d'arméniens par Léopold Delisle, le soient effectivement. Mais ils sont alors d'une lecture tellement douteuse que je renonce à en proposer une transcription et un essai d'interprétation. Il y a cependant lieu de faire connaître ces feuillets, dans l'espoir qu'un savant, en y concentrant toute son acribie, réussira à donner une lecture satisfaisante.

Au folio 260 v° (fig. 1), on croit pouvoir, de ci de là, lire des caractères qui paraissent arméniens. Ainsi, ligne 1, on voit des lettres qui se liraient peut-être :

կ իզար եայ̃արեզ . . . . . ոչ . . . .

ce qui ne donne aucun sens. De même, ligne 2, on lit :

ո̃ր այ . . . . . և զաա

A la ligne 3, on croit pouvoir déchiffrer :

ես զարիոս . . . սեփեխոյ ոլ ես բոպեսոս եա.

mais, dans l'ensemble, on ne découvre aucun sens.

Le feuillet suivant, fol. 261 (fig. 2) est plus mal écrit que le précédent. On y déchiffre des lettres telles que celles-ci :

1 *ո ս̃ ս̃ ի ե ա̃ն որ այկես . . . սոյսե էյ սոխյես . . .*
2 *եսս ոպա̃ . . . ո̃ր որո̃ զփափեսե սոյ ար(ար?) . սայես,*
3 *մի ա̃ն սես . . . . զսորա սազօ*

L'écriture du troisième feuillet (fol. 261 v°, fig. 3) laisse encore plus à désirer. Il n'y a pas lieu, quant à présent, à en proposer de transcription. Cela n'aurait aucun sens.

Il semble que l'on ait affaire, dans ces trois feuillets recou-

(1) Ms. grec 375.
(2) Ms. latin 1647 A.

webaram.com

Fig. 1. — Parisinus latin 1647 A, fol. 260 v°.

webaram.com

Fig. 2. — Parisinus latin 1647 A, fol. 261.

webaram.com

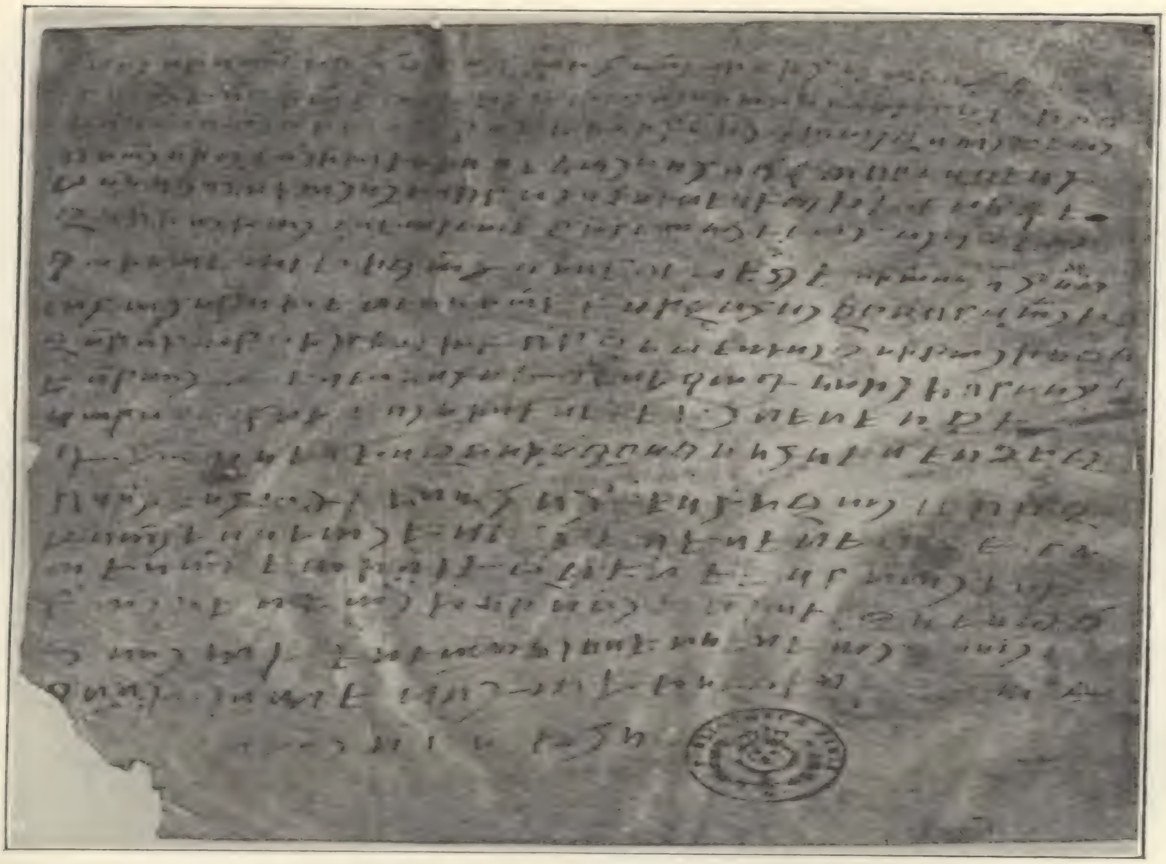


Fig. 3. — Parisinus latin 1647 A, fol. 261 v°.

webaram.com

Fig. 4. — Parisinus latin 933, fol. 271.

verts de caractères dits arméniens, à un exercice d'écriture d'un amateur qui n'avait aucun goût pour la calligraphie. C'était peut-être un moine désœuvré de Saint-Denis qui, ne sachant pas écrire et voulant tuer le temps, s'amusa à écrire des lettres arméniennes d'après un modèle qu'il avait sous les yeux. Mais, dans ce cas, on n'est pas précisément autorisé à voir dans ces feuillets les échantillons des langues et des écritures étrangères que les religieux conservaient à Saint-Denis.

II

Le *Parisinus latin 933* est, d'après les auteurs des catalogues, un manuscrit du XI[e] siècle. Il est ainsi décrit dans le catalogue latin de la Bibliothèque nationale, de 1744 :

> Codex membranaceus, olim Tellerianus. Ibi continetur monasterii sanctae Mariae Crassensis, in diocesi Carcassonensi siti, caeremoniale, seu rituale.
> Is codex undecimo saeculo exaratus videtur [1].

A cette description sommaire, Léopold Delisle a ajouté le renseignement suivant :

«Le Tellier reçut de l'abbaye de la Grasse, en Languedoc, cinq manuscrits, les n[os] 933, 2349, 3417, 3475 et 5231 du fonds latin. Dans le premier de ces volumes (fol. 271), on remarque une note écrite en arménien par Siméon, évêque de Sébaste, qui avait célébré la messe en latin le jour de Pâques 1388 dans l'église de la Grasse [2].»

Il ne sera pas sans intérêt d'examiner cette note arménienne et de comparer les données historiques qu'elle fournit avec le renseignement figurant dans la notice Delisle.

En voici un projet de transcription et de traduction :

[Parisinus latin 933, fol. 271] (fig. 4).

TRANSCRIPTION.

. . .

1 զյոհաննես մեղապարտ քահ՟ յիշեսջիք ով՟ըր եղբարք
և ամ՟ զձեզ յիշէ յիւր արքայութի· Նմայ փառք

(1) Cf. *Catalogus codicum manuscriptorum bibliothecae regiae*, pars tertia, tomus tertius (Parisiis, e typographia regia), in-fol., MDCCXLIV, p. 75.

(2) Cf. Léopold Delisle, *Le cabinet des manuscrits de la bibliothèque impériale*... (Paris, 1868), in-fol., t. I, p. 305.

2 *ես սիմէոն սեւաստու եպ․ եկի ի կրասն եւ գրեցի զայս եւ առ ի հրց՝(?) կ(?) Ճ՝ սովորեԼն(?) ես ի հաւա[տս]*

3 *եւ արրի պատարագ ի զատկիս յաւուրն փրանկնակ ի ԹՎ․ ՉԼ[Ը] ի մարտի ԻԹ*

TRADUCTION.

1 Mentionnez le prêtre pécheur, Yohanès, ô saints frères, et Dieu vous mentionne[ra] dans son royaume. A lui, la gloire.

2 Moi, Siméwon, évêque de Séwast (Sébaste = Sivas), je suis venu à la Grasse, et j'ai écrit ceci, et en ce qui concerne les 60 [ou] 100 questions(?) ordinaires, moi, dans la foi [j'ai répondu(?)]

3 et j'ai fait (dit) la messe, ce jour de Pâques, en latin (franknak), l'an 738 (= 1289 de J.-C.), le 29 mars.

COMMENTAIRE.

La lecture matérielle de la première ligne est assurée. Il s'agit d'un prêtre, du nom de Jean, qui, selon toute vraisemblance, accompagna son évêque dans le voyage que ce dernier fit en France. Il est malaisé, pour ne pas dire impossible, d'identifier un aussi petit personnage. On observera toutefois qu'il est qualifié de *méghapart* «coupable», «pécheur». Or, en cherchant bien, on trouve mention d'un prêtre (qahanah) Yovhannès, qualifié de *mégha[s]êr* «ami du péché», «pécheur», dans un des nombreux mémoriaux du n° 247 des manuscrits des Mkhitharistes de Vienne[1]. Ce prêtre vivait en 1281, date qui ne correspond pas à celle donnée par Delisle, dans sa notice, citée ci-dessus, qui, du reste, ne cite pas ce Yohanès.

Le début de la deuxième ligne est clair : il s'agit d'un Siméwon, évêque de Sébaste, qui vint à la Grasse et qui traça ces lignes. La fin de cette ligne est d'une lecture moins assurée : le scribe indique sans doute qu'il subit un examen de foi sur un certain nombre de questions; cet évêque arménien répondit d'une façon satisfaisante au clergé latin de la Grasse, et il fut autorisé à y célébrer la messe.

C'est ce que nous apprend la troisième ligne. Il célébra cet

(1) Cf. P. Jacobus Dr Dashian, *Catalog der armenischen Handschriften in der Mechitharisten-Bibliothek zu Wien...* (Wien, 1895), in-fol., p. 637.

office en «franknak», en langage *frank*, c'est-à-dire en latin, et ce, le jour de Pâques d'une année qu'il reste à fixer.

Dans sa notice, Léopold Delisle fixe l'événement à l'année 1388. Cette date ne semble pas concorder avec le mémorial arménien. La date fournie par ce document paraît devoir être lue *չլ* [*ը*] = 738 de l'ère arménienne, correspondant à l'an 1289 de J.-C., le 29 mars. Il y aurait donc un écart de 99 ans entre la date donnée par Léopold Delisle et celle que je crois pouvoir lire sur le document arménien.

Ne trouvera-t-on pas, dans les annales arméniennes ou ailleurs, quelque note qui mettra sur une trace permettant de résoudre ce petit problème d'histoire?

Jusqu'à présent, on ne connaît qu'un archevêque de Sébaste, du nom de Siméon [1]. Il assista, en 1342, au concile de Sis, sous le catholicat de Mkhithar. Ce Siméon ou Chemawon vint peut-être en France, avec la délégation arménienne chargée par le roi Kostandin [2] et par le patriarche Mkhithar [3] de porter la réponse à la lettre du pape Benoît XII (à Avignon) [4], et de faire connaître les décisions du Concile de Sis au pape Clément VI (à Avignon) [5]. C'est, il faut l'avouer, une simple hypothèse [6].

Yohannès Sébastatsi (dans *դիւան Հայոց պատմութեան*, livre X [Tiflis, 1912], p. 393) le mentionne en ces termes : *շմաւոն կամ սիմէօն ։ ի նորին ամի* (après la mort de Stephanos en 1338) *միաբան հաւանութեամբ քահանայք, իշխանք և ժողովք ընտրեցին և եդին աթոռոյ քաղաքիս սեբաստիոյ զտէր շմաւոն կամ սիմէօն արքեպիսկոպոսն... եղեւ ժողով ի սիս քաղաքի* 1342, *յորում միջի էր և շմաւոն. յետ ժողովոյն եկն ի վիճակն իւր... փոխեցաւ... և թաղեցաւ ի մեծի մենաստանին (ս. նշան) պժը* (= 1369); voir Andrêas vardapet Alexandrian, *Histoire*

[1] Cf. A. Balgy, *Historia doctrinae catholicae inter armenos* (Vienne, 1877), p. 81.

[2] Constantin III, roi ou gouverneur d'Arméno-Cilicie, 1342-1344; cf. Jean Dardel, *Chronique d'Arménie* dans *Recueil des historiens des croisades*... Documents arméniens, t. II (Paris, 1906), in-fol., p. 21, n. 5.

[3] Patriarche arménien de Sis, de 1341 à 1355; il reste en union avec l'église romaine et réunit en 1342 le concile de Sis, qui confirme l'union de l'église arménienne avec celle de Rome.

[4] Pape à Avignon, 1334-1342.

[5] Pape à Avignon, 1342-1352.

[6] Cf. Tchamtchian, *Histoire d'Arménie*..., t. III, p. 341-345.

de la célèbre ville de Sébaste (en arménien), Venise, 1911, p. 168.

Dans la même année, les prêtres, les notables et le peuple, d'un commun accord, élurent et établirent comme prélat de notre ville de Sébaste le seigneur Chmawon ou Siméon, l'archevêque... Un concile eut lieu à Sis en 1342; parmi [les délégués] se trouvait également Chmawon: après le concile, il (Chmawon) revint dans son diocèse..., il [y] mourut... et fut enterré dans notre grand monastère (saint signe) en 1369.

Ce personnage, mort en 1369, ne pouvait pas célébrer la messe à la Grasse en 1388. Il aurait difficilement pu le faire en 1289.

Consultons encore un autre témoignage. Pirghalémian a vu, dans un lectionnaire, le mémorial suivant :

արդ գրեցաւ սաւս ի թուականութեան ՉՁԲ (1333 J.-C.) *ձեռամբ մեղաւոր և անպիտան գրչի Հայրապետի անարժան կրօնաւորի, ի մայրաքաղաքիս Սեբաստիոյ, և յառաջնորդութեան մեծոյ նահանգիս և սուրբ ուխտիս (ս. Նշանու) աստուածարեալ և սրբազան մեծ արքեպիսկոպոսի տէր Սիմէօնի, արթուն հովուի և արի հեղինակի* (cf. *դիւան*, X, p. 556).

Or ceci fut écrit en l'an 1333 (J.-C.) par la main du scribe pécheur et vil Haïrapet, religieux indigne, dans la métropole de Sébaste [alors que] le grand archevêque, Monseigneur Siméon, aimé de Dieu, pasteur vigilant et auteur puissant était prélat de notre province et de notre sainte Congrégation (saint signe).

Son successeur fut Étienne le martyr, mort en 1387 [1]. Il était donc mort avant 1388.

Il convient d'observer que la note arménienne du manuscrit latin de Paris donne une date : le 29 mars. Or, en 1388, le jour de Pâques tomba précisément le 29 mars [2]; en 1282, cette fête tombe également le 29 mars [3].

(1) Cf. *Les nouveaux martyrs arméniens* (en arménien), *Valarchapat*, 1903, p. 137 et suiv.

(2) Cf. *L'art de vérifier les dates des faits historiques, des chartes, des chroniques et autres anciens monumens...* (Paris, 1770), in-fol., p. 28.

(3) *L'art de vérifier les dates...*, p. 26. En 1289, Pâques tomba le 10 avril.

webaram.com

webaram.com

Si effacée que soit la fin de la troisième ligne de cette note arménienne, qui donne précisément la date, on peut lire à coup sûr les deux premières lettres du nombre; la troisième seule est douteuse; c'est la moins importante. La première lettre est չ (tcha) qui a comme valeur numérique 700 (d'où 700 + 551 = 1251 de J.-C.).

La deuxième lettre est լ (liun), dont la valeur numérique est 30, ce qui donne 1251 + 30 = 1281. Enfin, la troisième lettre du nombre, d'une lecture douteuse, peut être un ը, avec valeur numérique de 8. Nous sommes ainsi conduits à lire la date : 738 È. A. = 1289 de J.-C., année dans laquelle Pâques tombe le 10 avril. La date du manuscrit est donnée par rapport au calendrier julien; si donc le 10 avril est une transposition grégorienne, il y a correspondance entre les deux, car il faut remonter de 12 jours, à partir de ce 10 avril, ce qui donne le 29 mars.

Si cette lecture est la bonne, il faudra faire remonter d'un siècle la date de la rédaction de cette note arménienne, que Léopold Delisle fixait à l'an 1388.

III

Le *Parisinus latin 12056* est l'objet de cette seule mention : « 12056. Missel avec calendr. XII s. Peint. », dans *Inventaire des manuscrits latins conservés à la Bibliothèque nationale sous les numéros 8823-18613*..., par Léopold Delisle... (Paris, 1863-1871), in-8°, p. 34.

Le même savant donne, plus tard, ce renseignement complémentaire : « Parmi les manuscrits de Séguier, j'ai remarqué une dizaine de volumes qui ont appartenu à Louis Machon (... 12056...) »[1].

Ces deux notices seraient bien insuffisantes pour faire connaître ce superbe missel, si M. l'abbé V. Leroquais n'avait pris soin d'en donner une description circonstanciée dans son monumental catalogue descriptif des sacramentaires et des missels manuscrits des Bibliothèques publiques de France[2].

Ce savant dénomme le manuscrit en question « Missel du Saint-Sépulcre de Jérusalem », et il le date de la deuxième moitié

[1] Cf. Léopold Delisle, *Le Cabinet des manuscrits de la Bibliothèque nationale*..., t. II (Paris, 1874), in-fol., p. 83.

[2] Cf. V. Leroquais, *Les sacramentaires et les missels manuscrits des bibliothèques publiques de France*, t. I (Paris, 1924), in-4°, p. 301-303.

webaram.com

du XIIe siècle, vers 1170-1180; il signale à la fin de sa notice, que, dans le Parisinus latin 12056, il y a de «nombreuses initiales à fleurons sur fond or et vert, ou or et azur, présentant toute la gamme des couleurs et des nuances... Toutes ces peintures et cette décoration trahissent une origine, ou tout au moins, une influence byzantines. A partir du fol. 72, les quaternions sont numérotés en chiffres romains; en regard de ces chiffres — et, à partir du fol. 111 v°, à côté d'eux — on remarque une autre numérotation en lettres arméniennes.»

Voici, certes, un phénomène qui vaut la peine d'être relevé : le manuscrit qui nous occupe est, sans aucun doute, d'origine française, l'écriture est française, les quelques passages où figure une notation musicale sont également d'origine française.

D'autre part, ce manuscrit porte une décoration byzantine du type le plus pur; il est connu sous le nom de «Missel du Saint-Sépulcre de Jérusalem», et il présente sur de nombreux feuillets une numérotation en lettres arméniennes.

Sans même songer à résoudre toutes les questions que soulèvent ces diverses particularités, on retiendra celle qui est relative à ces lettres arméniennes.

On observera tout d'abord que les feuillets 1-63 v° semblent être d'une autre main que le reste du manuscrit; les initiales ne sont pas du même genre que dans la suite; à partir du fol. 64, l'ornementation est plus riche.

Fol. 109 v°, sur la marge gauche, les lettres Q et o sont écrites à l'envers. Au fol. 121 v°, on a une jolie scène du «Tombeau vide», qui peut être indifféremment d'une main arménienne ou d'une main byzantine.

Les lettres arméniennes qu'on lit au bas de quelques feuillets sont en encre plus noire, donc plus récente selon toute apparence, que les chiffres romains qui les accompagnent. Il devait y avoir vraisemblablement toutes les lettres de l'alphabet arménien. Elles auront été coupées par le relieur, comme c'est le cas au fol. 159 v°. Enfin, cette numérotation en lettres arméniennes figure sur le verso des feuillets, excepté pour le dernier (fol. 323 r°).

On serait en droit de supposer, *à priori*, que la numérotation arménienne correspond à la romaine, et qu'un possesseur arménien, peu au courant des chiffres romains, aura écrit à côté leurs correspondants arméniens.

On se persuadera aisément du contraire en parcourant le tableau ci-contre.

webaram.com

Sci spc domine corda p̄commun.
nra mundet infusio. et
sui roris intima aspsione fecundet.
P dnm in unitate eiusdem.
Dominica scm pentecosten.
ad sanctum petrum. oratio.
Ds qui hodierna
die corda fideliu
sci sps illustra
tione docuisti.
da nobis in eodē
spu recta sapere. et de eius semp
consolatione gaudere. P in unit eid.
Munera quesumus ... ta.
domine oblata scifica. et
corda nra sci spc illustratione e
munda. P in unitat eidem.

Fig. 5. — Parisinus latin 12056, fol. 135 vº.

Fig. 6. — Parisinus latin 12056, fol. 167 v° et 168.

Parisinus latin 12056.

LETTRES ARMÉNIENNES AU BAS DE QUELQUES FEUILLETS.

Fol. 71 v° :	rien	Բ (բ = b = 2)	2e lettre [1]; II sur fol. 72, en face de բ.
Fol. 79 v° :	rien	Գ (գ = g = 3)	3e lettre; III sur fol. 80, en face de գ.
Fol. 95 v° :	rien	Ե (ե = è = 5)	5e lettre; V sur fol. 96, en face de ե.
Fol. 103 v° :	rien	Զ (զ = z = 6)	6e lettre; rien en face, sur fol. 104.
Fol. 111 v° :	·VI·	Է (է = ê = 7)	7e lettre;
Fol. 119 v° :	·VII·	Ը (ը = e = 8)	8e lettre.
Fol. 135 v° :	·VIIII·	Լ (լ = l = 30)	12e lettre.
Fol. 143 v° :	·X·	Խ (խ = kh = 40)	13e lettre.
Fol. 151 v° :	·XI·	Ծ (ծ = dz = 50)	14e lettre.
Fol. 159 v° :	rien	[2]	
Fol. 167 v° :	·XIII·	Հ (հ = h = 70)	16e lettre.
Fol. 194 v° :	·XIIII·	Ձ (ձ = ds = 80)	17e lettre.
Fol. 202 v° :	·XV·	Ղ (ղ = ł = 90)	18e lettre.
Fol. 210 v° :	·XVI·	Ճ (ճ = dj = 100)	19e lettre.
Fol. 218 v° :	·XVII·	Մ (մ = m = 200)	20e lettre.
Fol. 226 v° :	·XVIII·	Յ (յ = h = 300)	21e lettre.
Fol. 242 v° :	·XX·	Շ (շ = ch = 500)	23e lettre.
Fol. 250 v° :	·XXI·	Ո (ո = o = 600)	24e lettre.
Fol. 258 v° :	·XXII·	Չ (չ = tch = 700)	25e lettre.
Fol. 266 v° :	·XXIII·	Պ (պ = p = 800)	26e lettre.
Fol. 306 v° :	rien	Ր (ր = r = 5000)	32e lettre.
Fol. 314 v° :	rien	Ց (ց = ts = 6000)	33e lettre.
Fol. 322 v° :	·XXXII· [3]	Ւ (ւ = w = 7000)	34e lettre.
Fol. 323 :	rien	Փ (փ = ph = 8000)	35e lettre.

Comment, alors, expliquer la présence de ces chiffres arméniens à côté des chiffres romains auxquels ils ne correspondent pas?

On donne ici (fig. 5) un feuillet de ce très beau manuscrit et qui présente, à la fois, le caractère français de l'écriture, le

(1) Le chiffre arabe indique l'ordre de l'alphabet arménien.

(2) Le feuillet est coupé, il reste en bas un ւ surmontant peut-être la lettre կ (= 60), 15e lettre de l'alphabet arménien.

(3) Au-dessous de la lettre arménienne.

webaram.com

type byzantin des enluminures et, en bas de page, le chiffre romain VIIII, flanqué de la lettre arménienne Լ (1), qui est la 12ᵉ lettre de l'alphabet arménien et qui a comme valeur numérique : 30. Donc aucun accord à établir entre VIIII et 12 ou 30.

De même (fig. 6), le fol. 167 vᵒ porte en bas de page le chiffre romain XIII et, à côté, la lettre arménienne Հ, qui vaut 70 et qui est la 16ᵉ de l'alphabet arménien. Ici encore, comme partout ailleurs, aucun accord entre la numérotation romaine et l'arménienne.

Jusqu'à plus ample informé, il semble que l'on ait affaire à un manuscrit bizarre, qui n'est pas un, ni d'une seule venue. Il n'est en tous cas pas palimpseste et la numérotation arménienne ne révèle pas un texte arménien ancien sous-jacent. Le lieu de rencontre des caractéristiques relevées, calligraphie française, enluminures byzantines, lettres-chiffres arméniens, ne peut être que Jérusalem, et plus particulièrement les couvents de nations diverses avoisinant le Saint-Sépulcre. Il n'était pas sans intérêt de le signaler aux amis des études arméniennes, et d'ajouter un paragraphe à la publication splendide de M. l'abbé Leroquais.

webaram.com

À PROPOS
DU
RAPPORT SUR UNE MISSION SCIENTIFIQUE
EN BELGIQUE, HOLLANDE, DANEMARK ET SUÈDE
(JUILLET-SEPTEMBRE 1922)
DE FRÉDÉRIC MACLER[1],

PAR

A. SAROUKHAN.

M. Macler continue avec beaucoup de persévérance et d'énergie à rechercher et étudier les manuscrits et documents arméniens dans différents pays européens. Son dernier *Rapport* nous fait connaître le résultat de ses recherches en Belgique, Danemark, Suède et surtout en Hollande. Tout l'intérêt du *Rapport* est concentré sur ce dernier pays.

L'auteur a apporté à la confection de son ouvrage tout le soin désirable. Des notes explicatives et des commentaires, sans lesquels souvent les textes ne seraient pas pleinement intelligibles, y abondent. La traduction d'un document historique, «rédigé dans le vieux dialecte de Djoulfa, surchargé de morphologie persane et qui a également subi l'influence du parler arménien des Indes», est due à M. M. S. David-beg (*Rapport*, fol. 197).

M. David-beg connaît incontestablement le dialecte qu'il s'est chargé d'interpréter. Toutefois sa traduction n'est pas exempte de quelques inexactitudes, que je vais signaler dans le but unique de rendre le document plus intelligible. S'il avait eu la possibilité de profiter du texte hollandais, dont je parle plus bas, ces fautes auraient pu être évitées; elles ne nuisent du reste pas à son travail d'une manière grave.

[1] Paris, Imprimerie Nationale, 1924.

webaram.com

J'avais déjà vu et étudié ce document avant l'apparition du *Rapport* de M. Macler, grâce à l'amabilité du bibliothécaire de l'Université d'Amsterdam, qui l'a fait venir spécialement pour mon usage des Archives des États généraux de la Haye, où il se trouve maintenant. Je l'ai comparé avec le texte ou plutôt l'ancienne traduction hollandaise de 1659, qu'a publiée M. K. Heeringa dans son intéressant recueil : « Bronnen tot de geschiedenis van den Levantschen Handel, I, fol. 622 ('s Gravenhage, 1910). M. Macler le connaît, ce texte hollandais, mais la divergence qu'il y a remarquée avec l'original arménien l'a inquiété et il s'est adressé à ce sujet à l'auteur du livre qui, par une lettre d'Utrecht, datée du 24 juillet 1922, lui répondit qu'il ne connaissait pas d'autre document arménien à la Haye. M. Heeringa avait raison, puisque le texte hollandais publié par lui est justement la traduction du document arménien, qu'a copié et photographié M. Macler (*Rapport*, p. 473, fig. 25). Si le document arménien « ne cadre pas entièrement avec le document hollandais », comme dit M. Macler, c'est pour la bonne raison que l'auteur de la traduction hollandaise a omis de traduire tout l'avant-propos du document arménien, c'est-à-dire le titre italien « *սինօրի ալթիսիմի* » etc.[1] et les louanges en *գրաբար* que les pétitionnaires adressent aux États généraux des Pays-Bas. Tout le reste, toute l'essence de la supplique, depuis son commencement « *Որդ լինի պարընէրացն* . . . » jusqu'à la fin, s'y trouve presque entièrement, sauf quelques détails insignifiants.

Ce document est une pétition des négociants arméniens de Smyrne, rédigée en 1659 ou 1658, portant plainte aux États généraux de la Hollande contre certains agissements du consul hollandais à Smyrne. Elle a été envoyée de Smyrne à Amsterdam où florissait alors une colonie arménienne, dépendant, dans son commerce, de Smyrne surtout. Et comme on ne pouvait pas présenter au Gouvernement hollandais un document rédigé dans une langue incompréhensible pour lui, on a eu soin de l'accompagner d'une traduction hollandaise. C'est ce que nous raconte

(1) Ce titre italien, m'écrit l'éminent archiviste général de la Haye, M. le professeur R. Fruin, en réponse à ma demande, « me semble être parfaitement d'accord avec les coutumes diplomatiques d'alors. Le titre français des États généraux est : Hauts et Puissants Seigneurs, les États généraux des Provinces unies des Pays-Bas; en hollandais on les appelle : Hoogmogende heeren de Staten-Generaal der Vereenigde Nederlanden ».

l'acte notarié : «Aujourd'hui, le premier avril 1659, Sirchis Bogos, drogman des langues asiatiques, a traduit une missive des Arméniens, ci-jointe, laquelle lui fut lue par M. Simon Joan, commerçant arménien, et dont le contenu est comme suit...».

Cet acte notarié est passé devant des témoins hollandais et confirmé ainsi : *quod attestor P. van Foll.*

Voici maintenant les endroits de la traduction française du *Rapport* que je trouve inexacts et les corrections que je propose :

TRADUCTION DU *RAPPORT*.	MES REMARQUES.
L. 7 : *եզն միրուն* «parmi nous».	Il faut lire *եզն միրուն* c'est-à-dire «dans cette (ville de) Smyrne». Le texte hollandais est bien clair : *alhier tot Smirne* = «ici à Smyrne».
L. 10 : *եկ ղունսուլութն յինք առ ի* «venir prendre le *consulat*». L. 13 : *ղունսուլութ չեմ յինք առ մեն* «je ne ferai pas le *consul* pour vous». L. 14 : *ղունսուլութ դրինք* «nous déposâmes *au consulat*».	Les pétitionnaires emploient distinctement *ղունսուլութ* pour «droit consulaire» et *ղունսուլութի* pour «(fonction de) consulat». Il faut donc traduire comme suit : L. 10 : «viens prendre toi-même le droit consulaire». L. 13 : «je ne prendrai pas le droit consulaire». L. 14 : «nous donnâmes le droit consulaire». Le texte hollandais dit : *Sijn consulaetschap, sijn reght* (droit).
L. 12 : *ի մտթլաբն* «*son* intention».	Ici il manque un *մ* dans le texte arménien, par négligence du scribe. Le sens de la phrase est : *իմ մտթլաբն*, «*mon* intention».
L. 17 : *դրէք նավլին բարքուն տարէք նավն* portez à la barq (*sic*) *agence maritime* (?) du bateau... *allez* au bateau».	Ici le traducteur a bien raison de douter de l'exactitude de sa traduction. *բարքուն* du mot *բարքա* (forme italienne) signifie tout simplement *la barque* ou le canot du bateau. Le texte hollandais dit : «begeerde het geld eerst *met de boot*, in 'tschip...» = *portez* d'abord l'argent *par la barque au bateau*.
L. 24 : *մին նավէկարեկ սարտան բզրկանին եկ* «un bateau d'un marchand de *Sardaigne* (?) est arrivé».	Nouveau doute bien justifié. Il n'y a pas de Sardaigne dans cette phrase. Le mot *սարտան* est probablement *սրա տան* (dans sa maison). Le texte hollandais dit : «...bij de coopman, bij hem woonende» = (un ba-

teau est arrivé) *pour le commerçant* qui *demeure chez lui* (le consul).

L. 35-36 : *փողն որ բարքում ադնում յեղ առնում քուրթի գատրղէքն զուբր անի (?) նամն կէ աէրանան կանգնած ա բայրի թէ բարքին փողն խլեր նորա իխտիրար չունի* «l'argent qu'il (le consul) fait déposer à la barq (agence maritime ?) il le reprend *comme courtage*; un bateau corsaire est ancré tout près : il peut se faire qu'il se soit approprié l'argent de la barq (agence maritime ?); il est sans scrupule.»

Le mot *courtage* est tout à fait déplacé. Les pétitionnaires emploient *քուրթ* dans le sens de kurde ou plutôt turc, sous la domination duquel se trouvait Smyrne. Le hollandais met toujours *turc* contre le *քուրթ* du texte arménien. Les mots *խլեր նորա* doivent être lus : *խլերն սրա իխտիրար չունի*. Toute la phrase se traduit comme suit : «L'argent qu'il met dans la barque et retourne au bateau, (sait-il lui que) des bateaux turcs, le navire corsaire sont ancrés à côté (de la barque); il se peut qu'ils arrachent l'argent de la barque; il est (le consul) sans scrupule.» Le mot *գատրղ-էքն*, il faut lire *գատրղէքն* = bateaux. Le hollandais traduit : roverschepen.

Sur la marge et le verso :

L. 3-4 : *թէ այս ղոնսուլութէ դուս չղձեցիք մերձեր ինչ փող կայ ողջ քուրթ կուտէ. սրա դա-վէն մեզնէ կարմնն չի* «si vous *destituez* celui-ci de son consulat tout l'argent *qui se trouve chez lui* sera perdu; il ne cessera pas de nous faire des procès».

Les mots *մերձեր* il faut les lire *մեր ձեր* c'est-à-dire *ձեռ* (*ձեռ ք*) = «dans *nos mains*». La traduction exacte est comme suit : «si vous NE destituez pas celui-ci (de la fonction) du consulat tout l'argent *qui se trouve dans nos mains* sera mangé par les Turcs; il ne cessera pas de nous créer des embarras.» Le hollandais dit : «. . . ons gelt aen de Turcken moeten consumeren. . .» = notre argent sera dépensé (épuisé) sur les Turcs.

L. 6-7 : *խնդրենք խատտաէն որ մեզ մինէլ քօլ_գատաի ադաըկէ որ չուրի յոյլսայ զուննոսուլն մեզ խերա գէչըլմիշ ա էլէլ էլէնէց գէչըլմիշ ընի. . .* «nous prions les États (généraux) de nous envoyer *un officier* (?) qui n'agirait pas avec nous *comme l'a fait le consul*».

Ce mot *քօլ_գատաի* me paraît être la prononciation vulgaire du mot «communicaatie» hollandais qui se lit encore aujourd'hui = *կօմիւն_իկատաի* et qui signifie : ordre, communication. La phrase se traduit donc comme ceci :

«Nous prions les États généraux de nous envoyer aussi une communication (recommandant) au consul d'agir envers nous comme il avait agi jusqu'à présent.» Le texte hollandais ne contient pas cette phrase. Il

webaram.com

ne faut pas s'étonner de voir le mot «communicaatie» transcrit en «քօլ գատտրի». Nous avons un exemple plus éclatant d'une pareille transcription dans le titre italien des États généraux par lequel débute le texte arménien : ici les mots *degli confederatie* et *province* se trouvent écrits դըլէյկոն Ֆիտտրի պօռՖինչէ...

L. 7 : *ատեղնս · թուրքի մատսպուն ձեր ախտրքամուն: փողին ոչ գօմրուկ կայ ոչ գունսուլութ* «qu'il ne nous fasse pas une *question de courtage*, car dans vos usages il n'y a ni douane pour l'argent ni consulat».

Ici *թուրքի մատսպուն* est traduit : une question de courtage (?). Comme je l'ai expliqué plus haut, *թուրք* c'est le Turc. *մատսպ* c'est le mot مذهب (mazhab, arabe) qui signifie religion. La phrase signifie : dans la loi (ou religion) des Turcs, ici, ainsi que dans vos règlements, il n'y a ni douane, ni droit consulaire pour l'argent.

L. 9 : *խտտաֆ չի թէ մառչին որ յեադրդ · էլդուխտտուլութ խի յայլ սայ ամին ձերայ* «que *celui qui viendra soit consciencieux* et *nous communique* vos ordres».

Toujours inexacte. La phrase se traduit : «Ce n'est pas juste de prendre de droit consulaire pour l'argent retourné (c'est-à-dire pour le montant de la marchandise vendue qui nous est retourné). Et maintenant, à vos ordres.»

Pour finir avec ces traductions, je me permettrai de signaler une autre faute dans un autre document, rédigé dans le même dialecte. C'est une lettre de recommandation d'un négociant arménien, originaire de Djoulfa, établi à Amsterdam. La lettre date de 1751 (*Rapport*, fol. [482]).

Elle commence comme suit Աճպ Ներսէս Արզուբանդանի հասցէ վերոյգրեալ ահպին ղըղին, etc.

M. Macler commente : «L'auteur de cette supplique anonyme s'adresse au seigneur Nerses. Après avoir dit que *son adresse se trouve ci-dessus*...» et il ajoute ici une note : «Le document analysé *ne porte aucune adresse*».

Analysons maintenant la phrase mot à mot :

Արզուբանդանի — Ce mot est formé de عرض (arabe) et بنده ou plutôt بنده كان (au pluriel, persan) et signifie «requête» ou «supplique de serviteurs».

հասցէ — Du verbe *հասանել*, signifie = qu'il parvienne.

վերոյգրեալ_ահպին. — Ecrit plus haut, susdit.

	սահապ = صاحب (arabe) «maître» ou «seigneur»; ici, au génitif : «au seigneur».
ղլ ղմն.	Abréviation, qu'il faut lire ղու-լլուղումն, du mot turc قوللق = service.

La phrase se traduit donc exactement :

«Seigneur Nerses ;

«Que cette humble lettre (littéralement supplique de serviteurs) parvienne au service du susdit seigneur (c'est-à-dire à Nerses)».

C'est le mot Հասցէ qui est cause du malentendu ; on l'a pris pour un nom substantif, signifiant «adresse», tandis qu'il n'est qu'un dérivé du verbe հասանել «parvenir». Ce n'est pas rare de trouver encore aujourd'hui des lettres arméniennes adressées : Հասցէ գիրս... «que cette lettre parvienne...», d'où d'ailleurs la signification *adresse* du mot հասցէ.

Je ne m'occuperai pas plus longuement de ce document, dont on ne nous donne qu'une traduction sommaire, d'ailleurs exacte. Je voudrais signaler seulement une légère inexactitude glissée à la fin. On y lit : «արզս բաց ամի անէզս բանդին բարեկամ առ Առաքելին...» qui est traduit : «Cette lettre a été remise à Araqel, *ami de Nerses*...» Le traducteur n'a pas fait attention ou plutôt n'a pas compris le mot բանդին, qu'on rencontre plusieurs fois dans la même lettre. C'est une expression courtoise pour dire *mon*. բանդին provient du mot بنده = բանդա = serviteur et signifie *de ton serviteur*. Il s'agit donc ici non pas de l'ami de Nerses, mais de *celui de l'auteur de la lettre* : «l'ami de ton serviteur», au lieu de dire «mon ami».

II

Le catalogue des manuscrits arméniens du *Legatum Warnerianum* de Leiden occupe plus que la moitié du rapport. Il faut savoir gré à M. Macler de l'avoir publié. Comme il l'y raconte lui-même, le regretté savant Frederic Cornwallis Conybeare avait déjà dressé un catalogue en anglais de ces mêmes manuscrits, qu'il n'a pas eu le temps d'achever[1]. Celui que nous donne

[1] Remarque. — J'avais déjà eu l'occasion de voir également ces manuscrits et le catalogue du défunt arméniste, contenant des descriptions très justes et très consciencieuses. Par exemple le manuscrit n° 5518 un des plus beaux de cette collection y est décrit comme suit : «Paper much yellowed.

M. Macler est plus détaillé, plus complet, avec des notes explicatives et des traductions parfaites des mémoriaux. Il a en outre cet avantage qu'il est muni de reproductions photographiques de décorations et d'images bien intéressantes.

Nous apprenons de ce catalogue, que c'est à Leiden, que se trouve le manuscrit du Dictionnaire arméno-latin du célèbre orientaliste français Lacroze. L'existence de ce dictionnaire était connue, mais on ne savait pas au juste où il se trouvait. Les notes de Chahan de Cirbied, publiées en 1904 par M. Fréderic Macler, contenaient à ce sujet les lignes suivantes : « Lacroze rédigea un dictionnaire arménien et latin, qu'il ne put faire imprimer avant sa mort. Il paraît que *ce précieux manuscrit* existe dans quelque bibliothèque de Prusse ou dans celle de Leyde[1] ». Comme nous le voyons maintenant, Cirbied l'avait bien deviné. Les biographes de Lacroze ne manquent pas de signaler également cet ouvrage. Un d'eux écrit : « Veyssière de la Croze (Mathurin), orientaliste, né à Nantes le 4 décembre 1661, mort à Berlin le 21 mai 1739. Doué d'une mémoire prodigieuse et d'un esprit pénétrant, Lacroze fut un érudit très distingué. On a de lui . . . l'*Histoire du Christianisme d'Éthiopie et d'Arménie*, la Haye, 1739. Parmi les ouvrages inédits de ce savant, il faut citer un *dictionnaire arménien qui lui avait coûté de longues* recherches . . . »[2]. La bibliothèque universitaire d'Amsterdam possède un intéressant manuscrit hollandais ayant rapport à Lacroze et à son dictionnaire arméno-latin. Grâce à l'amabilité habituelle du Dr Berg, conservateur de cette bibliothèque, j'ai pu examiner ce document. C'est une lettre datée du 19 août 1712 du savant bourgmestre de la ville de Deventer (Hollande), au fameux maire d'Amsterdam, Nicolas Witsen, qui a beaucoup voyagé et visité entre autres le

Hand small Bolorgir (*բոլորգիր*), 21 lines to page. Folios 311. Décorations : purple and blue, headpieces with arabesques. Contents : a shrakan (*շարական*) of same type as Amsterdam edition of 1664). Suit le mémorial de la page 307 du manuscrit.

Quand le Père Vartanian méchitariste de Vienne, a publié dans le *Handes Amsorya* un article documenté sur les œuvres de Conybeare, mai-juin 1924, je lui ai aussitôt écrit qu'il y manquait cette œuvre du regretté et fameux orientaliste, que l'auteur de l'article ne pouvait pas naturellement soupçonner, étant donné qu'elle était restée manuscrite à Leiden.

(1) Notes de Chahan Cirbied (*Շահան Ջրպետ*) sur les Arméniens d'Amsterdam et de Livourne, publiées par M. Frédéric Macler, *Մասիս*, Paris, 1904, février.

(2) *Nouvelle Biographie générale*, par Firmin Didot frères. Paris, t. 46.

Caucase et l'Arménie. Voilà ce que Cuper lui communique : «...Ce mons. Lacrosius est très versé dans les langues orientales et a composé un dictionnaire arménien, au sujet duquel il m'écrit (ici, il cite les propres paroles de Lacroze, en français) : «J'ai «achevé mon dictionnaire arménien et je l'ai chez moi, relié en «deux volumes en grand fos de plus de 3,000 pages avec une pré-«face fait longue : *De Antiquitate et usu linguae Armeniacae.* J'y ai «fait entrer beaucoup d'observations curieuses, dont aucunes n'ont «jamais esté dites par qui que ce soit. Si j'avais esté en Hollande, «j'aurois porté cette préface avec moi, pour la soumettre à votre «critique». Cuper, dans cette même lettre, cite encore les paroles suivantes de Lacroze, prises d'une lettre antérieure, c'est-à-dire le 8 mars 1711 : «J'ai enfin reçu le Thrésor de la langue arménienne de Mr. Schroeder. J'appréhendais qu'il ne m'eut enlevé quelqu'une de mes découvertes, mais je n'avais rien à craindre. Nous marcherons bien cent ans lui et moi sans nous rencontrer. Je ne sai comment il a pû faire pour être si stérile dans une matière si abondante, je tacherai de mettre au net mes observations sur cette langue plust à Dieu que je puisse disposer comme lui des charactères arméniens, qu'il a en sa disposition en Hollande vers la fin de cette année.»

Après ces citations, il me sera permis de regretter que M. Macler n'ait pas donné plus de détails sur une œuvre pareille, surtout sur sa préface, que M. Macler reconnaît lui-même être «*très importante* au point de vue historique».

La plupart des manuscrits arméniens de la bibliothèque universitaire de Leiden lui ont été offerts par M. Rendel Harris, docteur *honoris causa* de cette université. Sait-on comment il les a acquis? Les notes de celui-ci indiquent qu'un certain nombre de ces manuscrits lui ont été présentés par des évêques, prêtres ou même «des villages inconnus» arméniens, en souvenir de la tournée, que Harris a eu le courage de faire dans les provinces arméniennes de Turquie, immédiatement après les grands massacres organisés par ordre du sultan Abdulhamid en 1895-1896. Il y a là entre autres un *Աւետարան* et un *Շարակնոց*, provenant de l'église d'Ourfa, qui fut incendiée par les Turcs, et sous les ruines de laquelle périrent plus de 3,000 réfugiés, hommes, femmes et enfants...

Le rapport de M. Macler contient aussi un Mémoire français, en manuscrit, d'un savant historien hollandais, Dr Roever, relatant l'histoire de l'église et de la colonie arménienne d'Amsterdam.

Voilà comment et pourquoi ce petit mémoire a été rédigé : En 1885 la famille Massehian de Constantinople (les frères Tateos et Nichan) découvrent un beau jour que leur grand-père Alexan et son frère Micael Massehian étaient morts à Amsterdam (en 1826?) en laissant une grosse fortune. Ils se sont adressés au gouvernement ottoman en demandant son intervention officielle auprès du gouvernement hollandais pour leur faire obtenir ce joli héritage. Dans la dépêche du ministre des Affaires étrangères de Turquie, Saïd pacha, à la Légation de la Haye, il est dit : «Les susdits Alexan et Mikael avaient laissé une fortune liquide de 2,200,000 florins, une église, des maisons, des boutiques et d'autres immeubles». Sur les instructions de son ministre, le consul général de Turquie à Amsterdam pria le directeur des archives de la ville d'Amsterdam, Dr de Roever, d'élucider cette question en se basant sur les documents conservés dans les archives. Et voilà l'archiviste à l'œuvre. Il fouilla tous les actes notariés et autres documents et rédigea en 1886 un mémoire en français pour l'usage du représentant de la Sublime Porte, «concernant l'histoire des marchands arméniens et de l'église arménienne». Les recherches de l'archiviste concluaient que le montant de l'héritage convoité des Massehian (qui se disaient Alexandre et Michael di Masse) était trop exagéré et que les prétendants n'avaient aucun droit légal sur cet héritage. L'affaire par conséquent a été enterrée. — Il y a une grande correspondance en hollandais et en français à ce même sujet dans le dossier où M. Macler a puisé ses informations et d'où il a publié quelques petits documents insignifiants [1]. Quelques années après, M. Roever a inséré ce même mémoire, avec quelques petites modifications dans son ouvrage : *Mit onze oude Amstelstadt* sous la rubrique de *De Armenische Kolonie* (la Colonie arménienne) [2].

La revue hollandaise littéraire hebdomadaire *Die Amsterdammer* a publié à cette même époque trois longs articles, intitulés *De Armenische kerk en gemeente* (l'église et la communauté arméniennes). L'auteur anonyme (probablement, le même historien,

[1] Il faudra corriger la dernière phrase d'un de ces petits manuscrits. Document n° 2, figure 27. Le texte arménien exact est : «...*տուր քօխցե֊դէն (քաղցրեղէն) և փողեղէն ուտեմ և ես քեզ օրհնելով.*» qui signifie : «donne (moi) des douceurs et de l'argent que je mange moi aussi en te bénissant». L'écriture hollandaise qu'on voit au-dessus, a la même signification avec d'autres mots.

[2] Amsterdam, S. L. Van Loy, 1891, in-8°, p. 1-19.

webaram.com

Dr de Roever) parlant de l'ancienne colonie arménienne, dit notamment : « L'histoire de la communanté arménienne est une page d'or du livre de la ville d'Amsterdam »[1]. C'est avec cette mention honoraire, qu'il m'est agréable de finir ce compte rendu.

[1] *De Amsterdammer*, 14 août 1897.

webarum.com

CHRONIQUE.

OHANNÈS ALHAZIAN,

PAR

FRÉDÉRIC MACLER,

PROFESSEUR À L'ÉCOLE NATIONALE DES LANGUES ORIENTALES VIVANTES.

On l'a dénommé le peintre arménien de la Finlande[1]. Et ce ne fut pas sans une juste apparence de raison.

Jusqu'en 1914, cet élève de Cormon, né à Van, dans le cœur même de la vieille Arménie, après s'être formé à Tiflis et à Paris, éprouve une prédilection très marquée pour les paysages de la Finlande. Des voyages, alors aisés, l'y ramènent fréquemment. Il en rapporte des toiles qui furent appréciées en maints Salons.

La guerre survient, qui rend les voyages difficiles, dispendieux, pour ainsi dire impossibles. Le maître arménien s'avise alors qu'il vit en France, que ce pays n'est pas dépourvu de sites pittoresques, et qu'il vaut la peine de fixer sur la toile des paysages moins pâles, moins froids, plus ensoleillés que ceux de la Finlande et de la Hollande.

Quelques voyages lui suffisent pour que la belle nature de la France lui apparaisse aussi variée, aussi pittoresque, sinon plus, que les pays parcourus jadis et qui semblaient seuls dignes de retenir et de fixer son attention.

La Provence l'attire spécialement, et les coteaux ensoleillés des rives méditerranéennes sont pour le jeune maître une source inépuisable d'inspirations nouvelles. Pour un peintre qui recherche avant tout la lumière, ce coin de France lui donne la possibilité

(1) F. MACLER, *La France et l'Arménie à travers l'art et l'histoire* (Paris 1917), p. 49.

webaram.com

d'étudier la nature, sous ses différents aspects, au bon et grand soleil de notre pays.

La pureté de l'air, que l'on recherche généralement dans les altitudes, lui est fournie par le Massif Central. Ce pays volcanique, à la fonte des neiges, inspire à Alhazian une délicieuse peinture à l'huile «Approche du printemps» (fig. 1), qui a les honneurs du Salon, Société nationale des Beaux-Arts, 1923. C'est un autre aspect du paysage français, qui ravit le peintre, et je me demande si l'artiste, ici, ne se double pas d'un archéologue, à qui le style roman de l'Auvergne rappelle sous plus d'un angle le «roman» de l'architecture arménienne, surtout en ce qui concerne ses clochers coniques.

Poursuivant ses recherches dans l'étude des effets de lumière, le maître aborde la Sologne et les bords de la Loire. Les heures mélancoliques de la Sologne le retiennent longuement. Il y peint volontiers et avec beaucoup d'enthousiasme, dans ce superbe coin de forêts et d'étangs perdus dans le silence, une propriété jadis française, actuellement arménienne, et qui montre ce que peuvent faire les Arméniens lorsqu'ils vivent sous un ciel libre. Ce domaine, grâce à la persévérance et à l'amour de la terre de M. Nersès Khan Nersessian, est devenu un véritable paradis dans ce coin peu connu du Loiret. Cette propriété de Salneuve (fig. 2), près de Montargis, n'est pas seulement un lieu de plaisance et de repos. On y cultive la terre en grand, on y entretient soigneusement un parc à gibier, on y fore un puits artésien dont l'eau irrigue toute la propriété. Délaissé au moment de l'achat, Salneuve est redevenu, sous l'administration habile de M. Nersessian, un modèle de domaine à grand rendement.

La Loire (fig. 3), avec ses bancs de sable mouvants, ses larges sinuosités, sa vallée qui s'étend à l'infini, est pour Alhazian, comme pour tant d'autres artistes, une source féconde d'études utiles et instructives.

Car, depuis de nombreuses années déjà, le maître arménien se donne la tâche de chercher, d'étudier la lumière aux différents moments de la journée, et dans tous les coins de la France qui lui en paraissent dignes, il plante son chevalet, en pleins champs, et travaille sous notre beau ciel bleu. A l'encontre de plusieurs de ses devanciers, Alhazian recherche la poésie des heures crépusculaires, mais en pleine lumière du jour.

S'il part du principe des trois dimensions, il s'attache à ne pas trop appuyer sur la profondeur, cherchant avant tout à

webaram.com

Fig. 1. — Albazian. Approche du printemps (Auvergne).
(Peinture à l'huile.)

Fig. 2. — Alhazian. Un coin de Salneuve.
(Propriété de M. Nersès Khan Nersessian.)

webaram.com

webaram.com

Fig. 3. — Alhazian. Les bords de la Loire.
(Peinture à l'huile.)

webaram.com

Fig. 4. — Alhazian. M^lle A. Abrahamian.
(Crayon, 1921.)

webaram.com

donner à ses œuvres un esprit plus décoratif qu'un tableau de chevalet.

Après l'École, Alhazian observe les maîtres impressionnistes, les étudie, s'en inspire et reconnaît volontiers ce que sa formation doit à des paysagistes tels que Monet, Pissareau, Sisley. Depuis lors, et sans écarter l'« éclairage » de ses maîtres, il s'astreint à donner à ses toiles la construction architecturale et sculpturale, sous une forme solide et bien équilibrée, et sans laquelle les couleurs ne sont qu'une masse de taches multiples, qui n'arrivent pas, à elles seules, à exprimer le sentiment ou l'âme de l'artiste, dans le besoin qu'il a d'extériorisation.

A côté des paysages, le maître arménien ne dédaigne pas de peindre et de dessiner certaines têtes qui lui semblent caractéristiques. Dans les portraits qu'il donne, l'artiste est presque classique, tant il garde et observe certaines formules de l'Ecole, sans lesquelles un portrait ne sera jamais une œuvre de valeur. Dans ses dessins, il est très, peut-être trop méticuleux, et pousse par moment bien loin le souci de la précision de la forme, alors qu'il ne s'agit que d'un détail, tel une bouche ou un œil. Cela prouverait à tout le moins, que l'artiste connaît à fond les lois du dessin et qu'il les utilise et les applique chaque fois que la chose lui paraît nécessaire. Je n'en veux d'autre exemple que ce crayon (fig. 4), représentant une Arménienne du Caucase, Mlle Abrahamian.

Par des expositions personnelles, comme par les tableaux figurant aux Salons, l'œuvre d'Alhazian se fait avantageusement connaître, et les critiques d'art n'ont pas manqué de le signaler parmi les artistes intéressants et dont l'effort mérite d'être encouragé [1].

A la vue de ces toiles ensoleillées et colorées, on se sent pris d'un sentiment de gaîté franche et saine, qui rappelle le ciel éclatant de lumière de l'Arménie, sous lequel le maître prit le premier contact avec le vrai ciel bleu; mais le cœur s'attriste à la pensée que le bon ouvrier qu'est Alhazian a dû s'expatrier et rechercher des cieux plus cléments pour « ouvrer » son œuvre d'art.

[1] Le *Times*, de Londres, a reproduit, dans ses numéros du 16 mai 1923 et du 7 mai 1924, les œuvres du maître exposées au Salon de la Société nationale des Beaux-Arts. Depuis la fin officielle des hostilités, Alhazian a organisé trois expositions personnelles, à la Galerie Allard, au boulevard Malesherbes. A la Nationale, il expose régulièrement chaque année.

webaram.com

webaram.com

COMPTES RENDUS.

F. Macler. *Documents d'art arméniens.* De arte illustrandi. Collections diverses. Notices et descriptions, Paris, Geuthner, 1924, in-4° de 67 pages avec 36 figures et dessins dans le texte et hors texte. Atlas in-4° de CIII planches.

Ce bel ouvrage, dédié «à l'Arménie immortelle», est consacré surtout à l'art de l'enluminure. Outre deux stèles funéraires et des plats de reliures en cuir et en métal, qui montrent l'habileté technique des sculpteurs et des orfèvres, on trouvera réunis dans ces deux volumes de nombreux matériaux qui feront mieux connaître l'activité si féconde des calligraphes et des miniaturistes arméniens.

M. Macler publie d'abord la traduction de trois traités sur l'art d'illustrer les manuscrits. Les deux premiers contiennent des conseils techniques pour préparer les couleurs et les appliquer sur le dessin. Le troisième est un traité d'iconographie, qui donne des indications, avec figures à l'appui, sur l'art de choisir les sujets et de les représenter. Des notices et des descriptions, avec les mémoriaux traduits ou analysés, font connaître la date et la provenance des manuscrits. Les miniatures sont reproduites sur de grandes planches avec tout le soin désirable. A part les enluminures du Roman d'Alexandre, où l'influence persane est très marquée (Paris, arm., 291), les manuscrits publiés sont tous religieux et font partie, pour la plupart, de la riche collection de M. Sevadjian. Plusieurs sont datés avec précision du xv^e, xvi^e et xvii^e siècle. D'autres sont attribués à la période allant du x^e au xv^e siècle. L'ornementation la plus courante est celle des frontispices des évangéliaires avec les figures des quatre évangélistes et les canons de concordance. La décoration de ces derniers est riche et compliquée. Le décor architectural, pilastres, colonnes, arcs, frontons, est agrémenté d'ornements géométriques ou floraux, et d'animaux fantastiques ou réels. Les ornements marginaux, surtout le long bandeau vertical, et les nombreuses initiales historiées ou zoomorphiques sont très caractéristiques. On peut se rendre compte par les deux miniatures reproduites en

couleurs, de la richesse du coloris qui fait ressembler certains frontons à de véritables tapis. Ces ornements où s'affirme la persistance de la tradition sont d'une exubérance tout orientale. Les miniatures, qui illustrent les scènes religieuses, retiendront aussi l'attention de l'iconographe, qui y trouvera d'utiles points de comparaison.

Ainsi la miniature arménienne se révèle peu à peu. Et l'on peut entrevoir le moment où l'on pourra entreprendre une étude d'ensemble sur son histoire et sur le développement de cette école, qui a été une des plus florissantes de l'Orient chrétien.

J. Ebersolt.

Հ. Վարդան Վ. Հացունի. Դաստիարակութիւնը հին Հայոց քով. [Le Père Vardan Hatsouni. *L'Éducation chez les anciens Arméniens.*] — Venise, imprimerie des Mkhitharistes, 1923, in-16; 430 pages.

—— Պատմութիւն հին հայ տարազին. [*Histoire des anciens costumes arméniens.*] — Venise, imprimerie des Mkhitharistes, 1924, in-8° grand format, XVI + 470 pages; 137 reproductions photographiques.

Y avait-il un système d'éducation chez les anciens Arméniens? En quoi consistait-elle? Comment nourrissait-on l'esprit et le corps de l'enfance et de la jeunesse? Les Arméniens connaissaient-ils la culture physique et par quels procédés la pratiquaient-ils? Dans quel milieu, en quels lieux, à quelle époque en particulier la culture intellectuelle, comme la culture physique avaient-elles lieu?... La littérature classique ne contenant que des allusions vagues ou des renseignements épars et forcément trop incomplets sur le sujet, aucun auteur moderne, d'autre part, n'ayant jamais osé assumer la tâche ingrate de fouiller les classiques et de concentrer en un travail ordonné les informations qu'en fournissent les anciens, il était malaisé, jusqu'à ce jour, de répondre d'une façon satisfaisante aux questions ci-dessus et à toutes celles que l'on eût pu formuler sur l'instruction publique et privée, ainsi que sur la culture physique chez les anciens Arméniens. Ce travail de bénédictin a été accompli par un Mkhithariste de Venise, le Père Vardan Hatsouni qui, en un volume copieusement annoté — il ne cite pas moins de 120 auteurs arméniens et une quinzaine d'étrangers — résout la question en faisant l'historique de l'éducation morale, intellectuelle et physique chez les anciens Arméniens.

Le travail du Père Hatsouni est divisé en deux parties La première, intitulée : *Nutrition, Instruction religieuse et intellectuelle* (*Սնունդ, Կրօնական եւ Մտաւոր կրթութիւն*), comporte six chapitres, dont le premier, consacré à la *nutrition* (*Սնունդ*) de la première et de la seconde enfance, révèle l'usage chez la noblesse arménienne de donner à leur enfant une nourrice (*Ստնտու*) et un tuteur (*Դայեակ*) jusqu'à ce qu'il fût en âge d'apprendre (p. 17-37). Le second chapitre traite de l'*Instruction religieuse* (*Կրօնական կրթութիւն*), qui se développe surtout à l'époque du christianisme (p. 50-64) et procure à l'Arménie quelques grandes figures de hautes vertus (p. 66-78). Le troisième chapitre, *Instruction scolaire* (*Դպրոցական կրթութիւն*), après avoir constaté — trop hâtivement peut-être — que l'Arménie païenne n'avait point d'écoles, rapporte que des institutions, visant l'instruction publique, sont fondées par saint Grégoire l'Illuminateur et par saint Nersès; et l'inventeur de l'alphabet arménien, Mesrop, dote l'Arménie de nombreuses écoles (p. 99); puis, il donne des renseignements sur les règlements des écoles, sur les maîtres, les livres, les matières enseignées, les punitions (p. 114). Après la chute des Arsacides, les écoles périclitent, mais c'est l'époque où des particuliers fondent des maisons d'enseignement (p. 123-128). Ce chapitre apprend que les filles des roturiers ne recevaient pas d'instruction (p. 131). Le quatrième chapitre, *Education familiale des nobles* (*Տոհմին Դաստիարակութիւն ազնուականաց*), décrit les précautions que l'on prenait pour donner aux garçons (p. 134-162) et aux filles (p. 173-178) nobles une instruction soignée et une éducation raffinée; cela n'empêchait d'ailleurs point que nombre de grands seigneurs demeurassent aussi ignares que frustes (p. 162-163). Le cinquième chapitre s'occupe de l'*Instruction des ecclésiastiques* (*Կրթութիւն Եկեղեցականաց*) : Mesrop institue des séminaires (p. 188) afin d'enrayer le nombre des ecclésiastiques ignorants (p. 191) et d'en former des nouveaux, instruits et capables; le nombre de ces institutions se multiplie du VII^e^ au XIII^e^ siècle; elles forment quelques grandes figures ecclésiastiques. Ce chapitre parle aussi de l'instruction donnée dans les couvents d'hommes et de femmes (p. 234-244). Enfin, le sixième chapitre traite des *études grecques* (*Յունական Ուսմունք*) en Arménie où la littérature hellénique était très répandue jusqu'au VI^e^ siècle (p. 250-264).

La seconde partie du livre, qui porte le titre général d'*Exercices*

corporels et militaires, est divisée en cinq chapitres, dont le premier parle des *jouets* (Պախաճճանք) que les parents «achetaient» pour leurs progénitures; donc existence de fabriques de jouets en Arménie (p. 269-272). Le second chapitre décrit les *jeux* (Խաղալիկք, gr. χαλαρός [?] χαλάρα [?]), aussi chers aux enfants et aux adolescents qu'aux grandes personnes; l'auteur en cite dix : les *osselets* (Ոսկրք, ἀστράγαλος), deux façons d'en jouer (p. 278); la *balle* bourrée (Գունդք, σφαῖρα), six façons d'en jouer (p. 280-281); la *balle* bondissante, pneumatique (Կոճոփոցք, κεφαλή, κολοφών) [p. 283]; le *cerceau* (Անիւ, τροχός) [p. 284]; la *toupie* (Ոնչանն), la *toupie allemande* des temps modernes (p. 286); les *castagnettes* (Ճաղապարանք, κρόταλον), jouets et accessoires de danse (p. 287); les *dés* (Զոյգ, κύβος), on en jouait à deux ou trois dés (p. 289), le *jeu de dames* (Տապալի, τάβλαις), joué avec soixante pions (p. 291-292); le *trictrac* (Նարդ) et les *échecs* (Ճատրակ), qui différaient quelque peu des jeux connus aujourd'hui sous les mêmes appellations (p. 294-297).

Les troisième et quatrième chapitres peuvent être désignés par le mot *sports* (Հանդիսական ուսմունք et մարզական հրահանգներ), qui étaient enseignés aux nobles — mais pas aux filles (p. 308) — afin de les rendre souples et les préparer à la guerre (p. 305). Des *moniteurs* (Դաստիարակ) spéciaux (p. 309) exerçaient les jeunes gens dans des endroits *ad hoc*, auxquels on donnait les noms de Թատր «théâtre» (p. 312), ասպարէզ «stade, arène» (p. 314), ձիարձակարան «hippodrome», կրկէս «cirque», ձիընթացիկ ասպարէզ «champ de courses», etc. (p. 316); les jeunes gens montraient leurs capacités sportives aux fêtes de Նաւասարդք (p. 318), qui avaient une certaine similitude avec les jeux olympiques des Grecs. Les exercices auxquels ils se livraient étaient : Մականական խաղ (jeu de *mail*), qui se pratiquait à pied et à cheval (p. 322); Հանեւառիկ (jeu de *but*), à pied seulement (p. 325); Արշաւան (*course à pied*), dont le vainqueur était proclamé après un concours éliminatoire entre les champions (p. 326-328); Ոստ (*saut*), où les concurrents se jetaient d'une hauteur de 50 à 55 pieds (p. 330); Ծանրաբարձութիւն (*soulever des poids*), qui consistait à arracher et à élever à une certaine hauteur des poids plus ou moins lourds (p. 331); Լող (la *natation*), exercices communs aux deux sexes (p. 334-338); Ըմբշամարտ (la *lutte*), qui avait différents genres (p. 339-

345); Կռփամարտիկ (la *boxe*), ressemblant davantage à la boxe française (boxe et savate) qu'à la boxe anglaise (p. 346-349).

Le cinquième chapitre décrit les *exercices militaires* (Զինուորական հրահանգներ) proprement dits et qui étaient : Սուսերաձգութիւն (exercices à l'épée), obligatoires même aux adolescents (p. 351-352); Աղեղնաւորութիւն (l'art de tirer à l'*arc*), à pied ou à cheval (p. 354-359); Նիզակահարութիւն (manière de se servir de la *lance*), le lancier était toujours muni d'un bouclier pour se défendre (p. 360-361); Տէգընկեցութիւն (l'art de lancer le *javelot*), à pied et à cheval (p. 362-364); Պարսաքարութիւն (manière de se servir de la *fronde*), pour lancer des cailloux et des pierres plus ou moins grosses (p. 365); Պլարձակութիւն (manière de lancer des *pierres* à la main); l'auteur croit que les Arméniens se servaient aussi d'une sorte de *catapulte* (ումբաքարին) pour lancer de grosses pierres (p. 369); Հեծելութիւն (l'*équitation*), qui était très en honneur en Arménie : hommes et femmes, surtout dans la noblesse, s'adonnaient à l'équitation; il y avait des *haras* (ասպաստանն), où l'on entretenait des étalons et des juments pour propager et améliorer la race chevaline (p. 373); la *cavalerie* arménienne (այրուձի) était redoutable (p. 379); il y avait des *courses* de chevaux (p. 383), courses d'attelage (p. 384); les ecclésiastiques, les moines et les femmes étaient de bons écuyers (p. 396); les exercices de *haute école* n'étaient pas inconnus chez les Arméniens anciens; Որս (la *chasse*) était l'une des plus goûtées des distractions de la cour et de la noblesse; il existait différentes manières de chasser (p. 402-415); on y massacrait un grand nombre d'animaux de toutes sortes.

En finissant l'analyse très succincte de l'*Education chez les anciens Arméniens*, il est bon d'ajouter que le champ d'investigation du Père Hatsouni s'étend sur quatorze siècles : début du Iᵉʳ siècle après Jésus-Christ jusqu'à la fin du XIVᵉ (après la chute du royaume arménien).

*
* *

La description des costumes d'un peuple à travers les siècles est, sans contredit, le complément de l'histoire proprement dite de ce même peuple. Pour connaître la vie d'un groupement ethnique qui, à un moment donné, a joué sur la scène du monde

un rôle plus ou moins prépondérant, il ne suffit pas de retenir les faits et gestes qui lui sont attribués, il faut encore étudier ses mœurs, ses coutumes et examiner surtout son habillement, car, si «l'habit ne fait pas le moine», il est prouvé que ses transformations indiquent la progression constante et la culture graduelle d'une nation. Le costume étant un des critériums de la civilisation d'un peuple, son étude équivaut à l'étude de la civilisation de ce peuple.

Dans sa longue existence, ayant subi le joug de différents empires puissants, le peuple arménien a dû changer de costume plus d'une fois. Deux Mkhitharistes de Venise, les Pères Indjidjian et Alischan — le premier il y a environ cent ans et le second, environ quarante ans — avaient essayé de donner une description des anciens costumes arméniens, mais ni l'un ni l'autre de ces érudits, faute de documents suffisants — et peut-être aussi faute de méthode scientifique — n'avaient entièrement réussi dans leurs entreprises. L'absence d'une étude scientifique du sujet se faisait donc sentir dans la littérature arménienne. Cette lacune vient d'être comblée par un autre Mkhithariste du même couvent, le Père Vardan Hatsouni, dont le magnifique travail — **Պատմութիւն հին հայ տարազին** (*Histoire des anciens costumes arméniens*) — basé sur une méthode à la fois déductive et inductive autant que sur le témoignage de plus de trois cents auteurs — dont 200 Arméniens et 130 étrangers — dote la littérature arménienne d'une œuvre capitale.

Le cadre de la *Revue des Etudes arméniennes* ne permettant pas de donner un compte rendu détaillé de l'œuvre du savant Père Mkhithariste on se contentera de l'exposé du plan du livre qui donnera une idée d'ensemble de l'importance de l'ouvrage.

L'*Histoire des anciens costumes arméniens* contient deux parties : *Costumes civils* et *Costumes ecclésiastiques*. Les *costumes civils* sont décrits en treize chapitres, consacrés chacun — sauf le premier qui donne des *notions générales*, **ընդհանուր ծանօթութիւնք** (p. 1-14) — à une période historique. L'on voit ainsi dérouler les époques *ourartique*, **ուրարտեան շրջան** (p. 15-32), *phrygienne*, **փռիւգեան շրջան** (p. 35-40), *médo-seleucide*, **մարսելևկեան շրջան** (p. 44-52), *parthe*, **պարթևական շրջան** (p. 55-88), *sassanide*, **սասանեան շրջան** (p. 90-150), *romo-byzantine*, **հռոմբիւզանդական շրջան** (p. 164-172), *arabe*, **արաբական շրջան** (p. 174-205), *tatare*, **թաթարական շրջան** (p. 212-228), *cilicienne*, **կիլիկեան**

webaram.com

շրջան (p. 237-272), *persane*, *պարսկական շրջան* (p. 276-278), *turque*, *թիւրքական շրջան* (p. 280-287). Le dernier chapitre est consacré aux *costumes de circonstances տարազն ըստ առթից* : mariages, décès, deuils, fêtes, banquets, etc. (p. 294-306).

Dans chacune de ces époques, l'auteur étudie les costumes et les parures du roi et de la reine — quand ceux-ci existent — des princes et princesses, des nobles des deux sexes, des fonctionnaires, des militaires, des bourgeois et bourgeoises, des roturiers, des paysans, des pauvres, etc., consacrant à chaque catégorie de gens un paragraphe particulier.

La seconde partie du livre qui traite des *costumes ecclésiastiques* (*եկեղեցական տարազներ*), comprend quatre chapitres, dont le premier donne des *notions générales* sur le sujet (p. 311-321); le second s'occupe du *costume extérieur du clergé*, *արտաքին զգեստ կղերին*, et passe en revue les clercs, les diacres, les prêtres, les évêques, les vardapets et le catholicos (p. 322-338); le troisième s'applique à l'étude des *costumes sacrés*, *սրբազան զգեստներ*, c'est-à-dire des costumes que les différents gradés de l'Église portent dans l'exercice du culte (p. 341-412); enfin le quatrième et dernier chapitre rapporte la description de l'*habit monacal*, *միանձնական սքեմ*, en détaillant le costume des différents ordres religieux de l'Arménie (p. 414-434).

Les deux ouvrages du Père Vardan Hatsouni méritent, dans leur ensemble, les plus grands éloges.

M. S. David-Beg.

webaram.com

PUBLICATIONS

RELATIVES AUX ÉTUDES ARMÉNIENNES.

Huschardzan (suite).

THORGOMIAN (Dr. V.). — *Biographie des Arztes Stefan Šehrimanian.*

VARDANIAN (P. A.). — *Der Suffix* -uhi *im Klassisch-Armenischen.*

KRAELITZ-GREIFENHORST (Dr. Fr. v.). — *Ein Brief an den armenischen Hofkaplan wardapet Nerses in Wien aus dem Jahre 1697.*

MAXUDIAN (M. V.). — *Die phonetische Stellung des Zeytoun-Dialektes.*

PATRUBANY (Dr. L.). — *Armen. «imanam».*

GAZANDJIAN (J.). — *Aus dem armenischen entlehnte Wörter im Türkischen.*

JENSEN (Prof. Dr. P.). — *Hittitisch-armenisches.*

AKINIAN (P. N.). — *Eine neuentdeckte Schrift des Katholikos Joannes Odznetsi de Incarnatione Verbi.*

STRZYGOWSKI (Prof. Dr. G.). — *Ein zweites Etschmiadsin-Evangeliar.*

BASMADJIAN (K. J.). — *Das Geschichtswerk des Diakons Zacharia.*

BITTNER (Prof. Dr. M.). — *Einige Kuriosa aus dem armenischen Dialekte der Walachei und der Moldau.*

KIULESSERIAN (B.). — *Eine Bemerkung zu den altarmenischen Uebersetzungen.*

FERHATIAN (P. P.). — *Markus XVI, 9-20 bei den Armeniern.*

SERABIAN (P. J.). — *Die Armenier in Karasubazar.*

LIDÉN (Prof. Dr. E.). — *Ein Beitrag zur armenischen Lautgeschichte.*

ADONZ (N.). — *Tork', ein altarmenischer Gott.*

DAVID-BEG (M. S.). — *Die Beziehungen des armenischen zu den keltischen Dialekten.*

KARST (Prof. Dr. J.). — *Zur ethnischen Stellung der Armenier.*

MATIKIAN (P. A.). — *Sararad oder Ararad?*

EN VENTE

À LA LIBRAIRIE PAUL GEUTHNER,

13, rue Jacob, Paris.

webaram.com

TABLE

DES MATIÈRES CONTENUES DANS CE NUMÉRO.

Pages.

A. Meillet. — Le groupe de *sem- en arménien 1
F. Macler. — Une « Nativité » (?) arméno-persane 5
L. Mariès. — Le *De Deo* d'Eznik de Kolb, II 11
Hannès Sköld. — L'origine des Mamiconiens d'après Moïse de Khorène 131
Hannès Sköld. — Comment se forment les légendes 137

MÉLANGES.

Louis-H. Gray. — Un drame anglais de source arménienne 141
F. Macler. — Particularités arméniennes de manuscrits latins 147
A. Saroukhan. — A propos du Rapport sur une mission scientifique en Belgique, Hollande, Danemark et Suède..., de Frédéric Macler 157

CHRONIQUE.

F. Macler. — Le peintre arménien O. Alhazian 167

Comptes rendus 171

F. Maçler. Documents d'art arméniens (J. Ebersolt). — P. Vardan Hatsouni. L'éducation chez les anciens Arméniens; – Histoires des anciens costumes arméniens (M. S. David-Beg).

Prix de l'abonnement : 25 francs par an.

Prix du numéro : 15 francs.

Adresses :

Du Secrétaire général :
M. A. Meillet, 2, rue François-Coppée, Paris (xv^e);

De l'Administrateur-archiviste :
M. F. Macler, 1 *bis*, boulevard de Montmorency, Paris (xvi^e);

Du Trésorier :
M. Mathew khan Nersessian, 62, rue de Maubeuge, Paris (ix^e).